

Estamos diante da noção de operador binário, à qual parece que devemos atribuir a incrível tenacidade demonstrada pelos índios das duas Américas ao longo dos milênios, e através de espaços imensos, de geologia, clima, fauna e flora os mais diversos, para preservar, recuperar ou substituir zoemas considerados indispensáveis para determinadas operações (fig. 33). Evidentemente, é preciso que todos os mitemas, quaisquer que sejam, se prestem a operações binárias, pois elas são inerentes aos mecanismos forjados pela natureza para permitir o exercício da linguagem e do pensamento. Mas tudo se passa como se certos animais fossem mais apropriados do que outros para desempenhar esse papel, seja em razão de um aspecto marcante de sua constituição ou de seu comportamento, ou porque, por uma propensão sua também natural, o pensamento humano apreende mais depressa e mais facilmente propriedades de um certo tipo. O que dá no mesmo, aliás, pois nenhuma característica é marcante em si, e é a análise perceptiva, em si combinatória e capaz de atividade lógica no nível da sensibilidade, que por intermédio do entendimento confere significado aos fenômenos e os erige em texto. Tais textos, que desse modo tornam-se passíveis de serem traduzidos em linguagens cada vez mais abstratas, servem por sua vez para articular outros textos. Digamos, pois, que os operadores binários são aqueles que, sem esperar que a dedução transcendental intervenha e se ponha a trabalhar, já se revelam à dedução empírica como algoritmos.⁶ Eles constituem, assim, as peças básicas da vasta máquina combinatória que é o sistema mítico. Esse papel fundamental explica porque os povos que penetraram nas Américas em vagas de migração sucessivas, pela costa ou pelo interior, nas planícies ou nas montanhas, se esforçaram consciente ou inconscientemente por não deixar que as peças mestras de seu sistema se perdessem ou se dispersassem, e trataram de localizar e reconhecer, sempre que possível, espécies, gêneros ou famílias; e na falta delas, de buscar os gêneros e famílias mais aptos a reconstituir uma relação invariante com formas inteiramente novas de vida animal ou vegetal, uma distribuição diferente da fauna e da flora, e com a exploração de ambas com técnicas e modos de vida que também eram diferentes.

.....

6. Essa transparência da experiência sensível à análise nem sempre se manifesta, por sinal, de forma binária. A título de exemplo, mencionaremos as aves de rapina que, na região que nos interessa, se dividem em três categorias, conforme a espécie ou gênero considerado se alimenta de pássaros, peixes ou pequenos quadrúpedes. O que faz com que as aves de rapina tenham, de saída, uma tripla valência, que as conecta ao ar, à água ou à terra. Estes elementos, por sua vez, podem ser classificados como tríade ou ser opostos dois a dois, no seio de um *paralto/baixo*, no qual o segundo termo requer uma dicotomia subsidiária, entre terra e água.

Um minuto libertado da ordem do tempo
recriou em nós, para ser sentido, o homem
libertado da ordem do tempo.

M. PROUST, *O tempo reencontrado*, II

Em *O cru e o cozido*, desde a “abertura” do que viria a ser uma longa busca, anunciamos que ela procederia por meio de progressões em rosáceas (CC: 12). Ao longo destes quatro volumes, efetivamente, percorremos e fechamos circuitos mais ou menos amplos, sempre pegando com nosso fio mitos esparsos, para ligá-los a outros, que logo seriam, por sua vez, atrelados a grupos que viriam a se fundir em conjuntos cada vez mais vastos, e que, ao mesmo tempo, tornavam-se menos numerosos.

O primeiro desses circuitos, gerador de todos os demais, unia o mito bororo de origem da água (M₁) e mitos jê de origem do fogo (M₇-M₁₂). Juntos, inseriram-se num ciclo mais vasto, reunindo-se a mitos de origem da vida breve e de origem das plantas cultivadas (M₈₇-M₉₂). Todos esses mitos, caracterizados pelo emprego de um eixo de disjunção vertical, foram em seguida conectados a outros, que lançam mão de dois eixos de disjunção, um horizontal e o outro vertical (M₁₂₄-M₁₂₅). Num último movimento de nossa agulha, pegamos com o mesmo fio os primeiros mitos (M₁, M₇-M₁₂) de que tínhamos partido, e os últimos (M₁₇₁-M₁₇₅, M₁₇₈-M₁₇₉), com os quais se encerrava a investigação em *O cru e o cozido*.

O segundo volume mantinha o mesmo procedimento, alargando-o. Por intermédio de M₂₁-M₂₇, M₁ e M₇-M₁₂ se começavam por formar grupo com novos mitos, M₁₈₈-M₁₉₁ (MC: 50). O mesmo ocorria com M₂₁₆-M₂₁₇ e M₂₅₉-M₂₆₆ (MC: 188-93). Em seguida, uma série de vaivéns levando sempre

de volta ao ponto de partida costuravam M7-M12 e M273 (MC: 215), M2 e M292 (MC: 265) e, finalmente, M1, M7-M12 e M300-M303 (MC: 303).

Tendo mostrado, na primeira parte de *A origem dos modos à mesa*, que circuitos não menos obrigatórios do que os demais — entre M130 etc. e M354, entre M354 e M365-M385, entre todos eles e M393-M394 (OMM: 17-91) — impunham o recurso a motivos norte-americanos, podíamos e devíamos expandir a rosácea até que ela englobasse os mitos do hemisfério boreal. Tal alargamento foi feito em duas etapas, primeiro por intermédio de um circuito ainda sul-americano, maior do que os anteriores e recapitulativo, de certo modo, unindo M1, M7-M12 e M405-M406, e depois por um outro, no qual era possível situar um mito sul-americano (M10) no início e mitos norte-americanos (M428, M495A) no final (OMM: 250-51, 351-52). A figura 41, à página 386, ilustrava em forma de diagrama o duplo périplo assim realizado pela mitologia das duas Américas.

O leitor deste volume terá constatado que, do início ao fim, esse procedimento, que consiste em encadear na mesma série mitos provenientes das duas Américas, não apenas foi mantido, como se acelerou. Vaivéns cada vez mais rápidos, conjugados à multiplicação de perspectivas e à dos ângulos de análise, permitiram consolidar aquilo que, no início, poderia parecer uma junção frouxa e precária de retalhos de formas, texturas e cores díspares. As costuras e os cerzidos, aplicados metodicamente aos locais mais frágeis, acabaram produzindo uma obra homogênea, cujos contornos se ajustam, em que as nuances se fundem e se completam; peças que pareciam ser dispartadas, uma vez que encontramos os lugares que cabem a cada uma e sua relação com as vizinhas, se apresentam como um quadro coerente. Os mais ínfimos detalhes, por mais gratuitos, estranhos, ou até mesmo absurdo que possam ter parecido no início, nele ganham significado e função.

Mas colocam-se, então, questões fundamentais: quais são a origem, a razão de ser, e também, qual é a história desse quadro? Como pode ele representar algo e fazer sentido, quando cada um dentre um sem número de pintores, a milhares de quilômetros uns dos outros, que falam línguas e são portadores de tradições diferentes, sem combinação alguma entre eles, concebeu e executou apenas um pedacinho mínimo dele? Graças a que misteriosa convivência esses pedaços se completam, se correspondem ou respondem uns aos outros? E o quadro, como é, afinal? Repete centenas de vezes a mesma imagem? Exprime uma harmonia e um equilíbrio fortuitos, decorrentes de uma colaboração feita ao acaso mas da qual teria resultado, justamente em virtude do número e da diversidade dos participantes, uma aparente regularidade, devida a múltiplas diferenças que de algum modo

neutralizaram umas às outras? Ou deveríamos concluir que, no continente americano inteiro, existe apenas um mito, inspirado a uns e outros por um desígnio secreto, tão rico nos detalhes de sua composição e na multiplicidade de suas variantes que vários volumes não terão bastado para descrevê-lo?

Deve ser possível dar pelo menos um começo de resposta a essas perguntas. Seria um começo, se pudéssemos mostrar que os grandes temas desse quadro, tal como tentamos decifrá-los e compreendê-los, mas mobilizando para tanto uns oitocentos mitos — número que praticamente dobraria se contássemos todas as variantes — se manifestam entre determinados povos na mesma ordem e com o mesmo significado que lhes demos. Pois que nós elaboramos um mito a partir de mitos, quando essas narrativas bem localizadas no tempo e no espaço antes proporiam, em estado natural, o corpo cuja síntese procurávamos fazer num laboratório, a qual podíamos somente postular que deveria corresponder, nalgum lugar, a algo real. No entanto, se tal objeto real não passasse de um esquema inconsciente, gerador dos mesmos fenômenos em vários lugares, a hipótese não poderia ser verificada, e as razões para adotá-la residiriam unicamente em sua fecundidade para dar conta de incoerências aparentes, resolver contradições, elucidar questões etnográficas e obter nesses vários campos uma solução econômica. Seria bem diferente se, no meio do território delimitado para o qual o caminhar espontâneo da investigação nos dirigiu imperiosamente, determinados mitos conferissem a essa hipótese uma existência concreta. Eles nos concederiam o mesmo favor que a um astrônomo a visão, na objetiva seu telescópio, de um corpo celeste que ele sabia existir graças a seus cálculos mas jamais tinha visto, exatamente no lugar onde deveria estar, com a massa e o movimento exigidos para que todas as aparentes anomalias do sistema a que pertence se confirmassem como provas da realidade de sua existência.

Ora, na região da América do Norte sobre a qual este livro se debruça, tais mitos existem e possibilitam fazer a demonstração. Provêm todos de grupos costeiros, distribuídos ao longo de uma faixa estreita que vai do sul do Oregon até para além do Fraser, uma região caracterizada tanto pelo reduzido tamanho das sociedades que ali vivem e de seus territórios quanto por uma diversidade linguística extrema. Além dos Salish marítimos, como os Quinault e os Tillamook, ou simplesmente costeiros como os Cowichan, Lkungen, Lummi, Klallam, Twana etc., ela inclui alguns grupos atabascanos separados do grosso de sua família linguística, e os únicos representantes de pequenas famílias isoladas, Coos, Yakonan (atualmente ligados à família penutiana), Chmakum... Não se sabe quase nada a respeito destes últimos grupos, cuja cultura tradicional e o efetivo demográfico foram logo

destruídos. Parece ser esse o caso dos Coos em especial, do sul do Oregon, que chegavam a uns 1.500 indivíduos no início do século XIX. Escolhemos começar por eles esta fase derradeira de nossa investigação porque, sendo o elemento mais meridional da pequena amostra a que pretendemos restringir, viviam aproximadamente na mesma latitude que os Klamath, a uma distância de não mais de duzentos quilômetros destes. Como esse livro, partindo dos Klamath, foi subindo progressivamente para o norte, mantivemos a mesma ordem para estudar um microcosmo mitológico no qual estão condensados todos os grandes temas abordados desde o começo de nossa investigação, e de que a região inventariada ao longo deste livro já oferecia um modelo reduzido, mas ainda em escala maior do que a que vai agora nos permitir extrair sua fórmula quintessenciada.

M793A COOS: O DESANINHADOR DE PÁSSAROS

Um velho tinha um filho, casado com duas mulheres e pai de dois filhos. O velho desejava as noras. Depositou seu excrementos ensanguentados no alto de um pinheirinho (“*spruce*”, *Picea* gen.) e deu um jeito para que um belo pica-pau de penas vermelhas viesse debicá-los. Como os netos queriam as penas, convenceu-os a pedirem ao pai que fosse atirar no pássaro.

Enquanto o caçador subia para se aproximar de seu alvo, a árvore foi crescendo muito, colocou-o no céu e desapareceu. O velho malvado assumiu a aparência de um jovem rapaz e se apropriou das noras.

O mundo celeste era uma bela e vasta pradaria que se estendia a perder de vista. Não soprava nenhum vento e não havia nada para comer. O herói avistou dois “grous azuis” (certamente garças), tentou atirar neles, errou e foi atrás deles. Quando os alcançou, eles tinham assumido a aparência de um velho casal de forma humana, que o acolheu e hospedou, porque tinham muita comida de todos os tipos. Esses velhos viviam no fim do mundo. Avisaram o herói que, todos os dias, Dona Sol parava na casa deles para comer estômagos humanos, porque era canibal. Por isso eles o esconderam quando ela chegou, precedida por um grande ruído e um intenso calor. Depois de sua refeição costumeira, ela seguiu seu caminho. O herói a seguiu, abordou-a e conseguiu possuí-la usando um pênis feito de gelo que temperou definitivamente o ardor excessivo de sua parceira. A partir de então, Dona Sol seria clemente para com os vivos.

Em seguida, o herói chegou à casa de caçadores de lontras marinhas azarados; lá, duas irmãs se apaixonaram por ele. Eram viajantes noturnas e a mais velha, boa moça, explicou-lhe que elas vinham de outras paragens, e acrescentou: “Quando chegamos a algum lugar, as mulheres dali ficam menstruadas; por isso passamos

exatamente o mesmo tempo em cada local, e por isso me veem de qualquer lugar.” O herói se casou com as duas mulheres. Seu sogro, malevolente, obrigou-o a enfrentar diversas provas, todas com o objetivo de fazer com que ele morresse, mas ele conseguiu vencer todas elas. Então, ele resolveu ir visitar os seus, e prometeu às mulheres que retornaria dentro de dois dias. Os velhos Garças prestativos cobriram-no de presentes e de provisões — um cinto, uma baleia (*sic*), um escudo, um diadema de penas — e baixaram-no até a terra num cesto preso na ponta de uma corda.

Ele reencontrou as esposas terrestres e os filhos. O pai, ao saber que ele estava de volta, tratou de voltar a ser velho rapidamente. O herói o obrigou a colocar o cinto mágico que trouxera do céu; o velho foi arrastado para o alto mar, junto com uma baleia. O filho voltou para o céu no cesto, com a família terrestre, e a instalou junto à família que lá tinha deixado.

Enquanto isso, o pai do herói, que falava todas as línguas, inclusive a das baleias, mandou o cetáceo engoli-lo e levá-lo de volta à terra. Saiu das entranhas do bicho completamente careca, reduzido a um esqueleto, mas com o coração. Recolheu folhas de salgueiro, apresentou-as com o nome de arenques a pequenos corcundas que eram os servidores da baleia, e desse modo os fez crer que era verão, hora de eles acordarem de seu sono. Depois mandou a baleia levá-lo ao longo da costa fazendo muito barulho, para chamar a atenção das pessoas.

Retornou finalmente à sua terra, onde fazia um frio intenso, que quase o matou. Aqueceu-se um pouco ao sol e lembrou-se, de repente, de que existia algo chamado comida. Rastejou de lá para cá e encontrou bagas de manzanita (*Arctostaphylos* sp.: uva-ursina). Ficou comendo o dia todo, mas nunca ficava satisfeito, porque assim que engolia as bagas elas saíam de seu corpo. Ele tapou o ânus com uma rolha de grama e conseguiu alimentar-se normalmente.

Construiu uma casa, acendeu o fogo e lembrou-se da existência do repolho fedido (“*skunk cabbage*”, *Lysichiton*; aracéa de floração precoce) e da técnica de assadura. Mas o repolho só secava sobre o fogo; em vez de assar, continuava cru. Pouco a pouco, o velho redescobriu a arte de fazer um forno de terra e conseguiu cozinhar uma refeição. Dividiu-a em porções iguais, e embora não tivesse companhia, atribuiu cada porção a um parente ideal: tio, irmão mais velho, tia, cunhada, irmão mais novo...

Logo chegaram os salmões. O velho pegou-os com um arpão e colocou-os para ferver. Mas era um trabalho extenuante, e ele inventou (ou reinventou) a nassa. Todas as manhãs, ele ia buscar os salmões pegos durante a noite e os colocava para secar inteiros, cabeça, coração, ouvidos, rabo, leitões e ovas inclusive. Veio o verão, e o velho achou que tinha mais provisões do que precisava. Rio abaixo, viviam pessoas que passavam fome. O velho foi lhes dar comida. Assim que ele se pos a caminho, todos os peixes secos que ele levava saltaram na água e foram embora. Desde então, os salmões sobem o rio todos os anos (Frachtenberg 1913: 21-37).

Dispomos de versões mais recentes desse mito, que se inserem numa cosmologia (M_{793B,C}; Jacobs 1940: 184-86, 188-92, 210-22). Como outros povos da costa, os Coos acreditavam numa dinastia de cinco demiurgos enganadores, que reinaram sucessivamente sobre o mundo e nele deixaram as marcas de seus grandes feitos. A intriga de M_{793C} apresenta o quinto demiurgo no papel de desaninhador e seu pai, o quarto, no de perseguidor.

Naquela época, dizem, pai e filho visitaram um povo que não tinha nem fogo de cozinha, nem água, nem comida, porque o chefe da aldeia onde vivia o quarto demiurgo detinha esses elementos e gêneros de primeira necessidade e se recusava a dá-los. Chamados pelo quinto demiurgo, todos os animais se uniram e, graças a diversos estratagemas, ganharam no jogo o fogo, que eles depositaram na madeira das árvores, a água, que se espalhou por toda parte, e todos os alimentos. A partir de então, foi possível matar a sede e cozinhar os alimentos no fogo, em vez de colocá-los sob as axilas dos jovens, que foram então postos a dançar até que a comida estivesse quente.

Então, o quinto demiurgo casou-se com duas mulheres e foi viver com elas junto do pai. Segue o episódio do desaninhador, com uma única modificação: o pai transforma seus excrementos sanguinolentos num pequeno pica-pau do gênero *Syrphicus*. Perseguindo o pássaro, a mando do pai, o herói some no céu. O velho fica com as noras e cega os netos com seu esperma. Essa é a origem dos corrimentos purulentos que, desde então, às vezes afetam os olhos.

No céu, o herói foi hospedado por um casal de Aranhas venenosas. O marido e a mulher tinham metade da cabeça queimada pelo calor que Dona Sol irradiava durante suas visitas cotidianas. Todos os dias, ela parava na casa deles para comer, mas sempre ficava furiosa, porque sempre levava a comida fora da boca, que não conseguia encontrar. Graças a seu pênis de gelo, o herói temperou o ardor de Dona Sol. Ela retomou seu curso diário e mandou-o ir casar com sua irmã mais nova, Lua, que tinha a vantagem, disse ela, de ficar em casa de tempos em tempos.

As Aranhas prestativas fizeram diversas recomendações ao herói, que lhe permitiram superar as provas impostas pelos sogros. Como na outra versão, ele retornou à terra para buscar as mulheres e os filhos, que lhe contaram suas desgraças. A família toda subiu ao céu, exceto o pai, que o herói renegou e condenou a virar coioite.

Deixaremos de lado alguns aspectos desses mitos, embora a contragosto. A predileção de Dona Sol por estômagos humanos se insere num paradigma compartilhado pelos Coos, os Salish, e principalmente os Nez Percé, que contam como Coioite decapitou ou castigou Lua, então canibal, que se

alimentava de testículos humanos (Boas 1917a: 173-75, 186-87). Como Lua é macho nesses mitos, eles se conectam a M_{793A-C} por uma tripla transformação: 1) *lua* → *sol*; 2) *macho* → *fêmea*; 3) *testículos* → *estômago*. Não cabe aqui examinar esses mitos que, como mostramos em nosso curso no Collège de France em 1968-1969, situam-se antes do lado da série paralela sobre a origem do vento e do nevoeiro, a que já nos referimos (*supra*, p. 322, 329, 441). Bem, o modo como M_{793C} começa (*supra*, p. 506) já indica que os mitos coos se situam do lado da água e do fogo. Por outro lado, Dona Sol, que não consegue encontrar a própria boca quando come, parece sofrer de uma certa forma de cegueira; mas o texto não diz nada nesse sentido e outras interpretações são possíveis, tanto mais que mitos kaxinawa aos quais fomos levados há pouco (M_{790A-C}), por uma singular confluência, referem-se, como esses, a vários tipos de alimento que um ser sobrenatural (nesse caso, o acutipuru), consegue, por meios mágicos, para um povo tão miserável que tem de comer terra para sobreviver. Ora, diante de sua primeira refeição de frutas e legumes, esse povo age exatamente como Dona Sol diante de sua refeição canibal: os convivas não encontram a boca e acabam enfiando a comida no nariz. Se todos esses mitos fizessem parte do mesmo conjunto, apesar da distância que os separa, a inépcia dos protagonistas talvez decorresse apenas de sua gulodice. O mito kaxinawa que vem depois deles na coletânea de Abreu fala, aliás, de um outro personagem sobrenatural e guloso, um sapo que devora os pratos de servir junto com a comida que neles está (M₃₉₀; OMM: 64).

Seja como for, um parentesco evidente entre M₇₉₃ e mitos sul-americanos se mostra na sequência em que um demiurgo enganador sem fundilhos não consegue se alimentar, até ter a ideia de tapar o traseiro com uma rolha de grama. Já evocamos esse incidente (*supra*, p. 303), para mostrar que as versões da história do desaninhador provenientes dessa região setentrional da América levavam de volta ao mito de referência M₁. Pois neste, o herói enfrenta a mesma dificuldade quando se transforma em carniça sob os lagartos putrefeitos com que cobre o corpo e torna-se presa dos urubus, que lhe devoram o traseiro. No caso presente, a mesma condição resulta de uma estadia no ventre de uma baleia, de que o herói sai igualmente putrefeito, tendo perdido o invólucro carnal e ficado completamente careca. Trata-se aqui do pai, e não do filho, do perseguidor, e não de sua vítima. Mas duas observações se impõem a esse respeito. Ao alinharem os protagonistas em sequência numa dinastia de cinco demiurgos, os Coos tornam-nos mais facilmente comutáveis. Em segundo lugar, M₇₉₃ se situa, como M₁, na intersecção de duas séries míticas, a do desaninhador de pássaros propriamente dita e aquela que chamamos de transformação Putifar (*supra*, p. 462). Da

primeira, ela empresta a disjunção vertical do filho para o céu e, da segunda, a disjunção horizontal na água, imposta ao pai. No caso de M₁, interpretamos essa construção especial pela dupla função etiológica que se pode atribuir a esse mito, que explica simultaneamente a origem da água celeste, na forma de tempestades e ventanias, e, se não a origem do fogo doméstico, pelo menos a de sua restauração. Mito de origem da culinária, dizíamos então (CC: 72-73). E não é esse também o caso de M_{793A-C}, em que o demiurgo, levado de volta ao estado de natureza junto de uma baleia (cuja função semântica precisaremos mais adiante) e por isso reduzido à putrefação, reconstitui por meio de uma espantosa anamnese o regime alimentar da humanidade, bem como as técnicas de obtenção e cozimento dos principais alimentos? Nesse sentido, não é por acaso que tal redescoberta começa por bagas comestíveis cruas e passe em seguida para o repolho fedido; pois essa araceia malcheirosa, ainda próxima da categoria do podre, é a primeira planta que floresce na primavera, antes mesmo de a neve ter começado a derreter. Nessa época do ano, tratava-se muitas vezes do único alimento disponível para evitar que os índios morressem de fome, e os Kathlamet contam num de seus mitos (M₇₉₄, Gunther 1945: 22-23) que, antes de conhecerem o salmão, os humanos quase que só comiam isso. Em M₇₉₃, a descoberta dos salmões segue a do repolho fedido, de modo que o mito respeita uma dupla progressão natural e cultural: (*bagas, cruas*) → (*araceia, assada no forno*) → (*salmão, ferventado*).⁷

A dupla etiologia que postulamos para M₁ se apresentava, em *O cru e o cozido*, de forma hipotético-dedutiva. Os mitos coos confirmam-na empiricamente. Pois M_{793C} difere das demais versões ao situar a reconquista da culinária antes da sequência do desaninhador — ao passo que M_{793A} coloca sua redescoberta no final — e inclui nessa reconquista o fogo, a água e os alimentos. Fazem o mesmo mitos dedicados mais especificamente à origem dos primeiros elementos:

7. É possível que o repolho fedido e as filicópsidas [para evitar a confusão que poderia ser gerada pela palavra 'feto', recuperada na sequência] estejam em correlação e oposição. As receitas dos Kwakiutl associam constantemente as folhas do primeiro e fetos secos (Boas & Hunt 1921, 1: *passim*). Uma versão tillamook da viagem para o outro lado do oceano (M_{684A}, Boas 1898a: 27-30) confronta o herói a mulheres que colhem repolhos fedidos em vez de rizomas de fetos, como nas demais versões salish; e entre os próprios Tillamook (M₈₀₀, Boas 1898a: 136-37), quando o encontro acontece no céu. Teríamos, portanto: [(eixo horizontal terra água) : (repolho fedido)] : [(eixo vertical terra céu) : (rizomas de feto)] : [primavera : outono] (cf. *supra*, p. 431; *infra*, p. 515).

M₇₉₅ COOS: ORIGEM DO FOGO E DA ÁGUA

Antigamente, as pessoas viviam numa confusão total; não tinham fogo nem água. Para aquecer a comida, os rapazes a colocavam sob as axilas e dançavam. Os velhos sentavam nela. Decidiu-se ir ter com um grande chefe estrangeiro, que detinha o fogo e a água, e ganhá-los dele no jogo. Começou a partida e os visitantes foram ajudados por varejas que começaram a carcomer seu principal adversário. Ele logo ficou reduzido a um esqueleto descarnado, mas continuava jogando. Finalmente, uma cobra que ameaçava se enfiar em seu nariz o fez sair correndo. Os visitantes imediatamente se apoderaram do fogo e espalharam a água. Desde então, os humanos têm fogo e chove na terra (Frachtenberg 1913: 39-42; 1922: 422-29).

Como a redescoberta do alimento e da culinária em M_{793A}, a conquista do fogo e da água é aqui função do apodrecimento de um dos protagonistas, o quarto demiurgo, antes de recuperar a arte da culinária, ou seu comparsa (chefe de sua aldeia, diz M_{793C}), para que liberasse seus meios. Um apodrece *dentro* do corpo de uma baleia, em posição de conteúdo, e o outro apodrece em posição de continente, quando as varejas entram *dentro* de seu corpo. Essa notável inversão permite perceber uma outra: atacado por varejas canibais, o dono do fogo e da água, meios da culinária, permanece impassível quando uma cobra tenta entrar em sua boca (Frachtenberg 1913: 43; 1922: 426), e só *fica amedrontado* quando ela tenta se enfiar em seu nariz. Ao contrário, segundo M_{793A,C}, Dona Sol, dona de um fogo destruidor e anti-culinário (pois que carboniza o crânio de seus hóspedes), *fica enfurecida* quando, sem conseguir levar sua refeição canibal à boca, só consegue — podemos supor, completando o mito — levá-la ao nariz. M_{793A,C} opõem entre si formas hiperbólicas do fogo (mulher solar) e da água (pênis de gelo); M₇₉₅ conjuga formas temperadas do fogo (fogo doméstico) e da água (chuva celeste), mas esses mitos fazem parte do mesmo sistema.

Sendo assim, compreende-se porque as aranhas de M_{793C} são venenosas: cúmplices do herói contra o sol, ali fogo destruidor e canibal, elas são comutáveis com a cobra de M₇₉₅, cúmplice dos animais contra o dono do fogo doméstico que se comportava de modo igualmente bárbaro ao negá-lo a todos. Resta a explicar, em M_{793A}, a transformação das aranhas com o *crânio queimado* em grandes garças, aves que vivem com os *pés na água*. Esse pequeno problema pode ser resolvido de dois modos.

M₇₉₃ opera a conjunção do fogo solar com a água em forma de gelo, dando um resultado positivo, o surgimento de um sol temperado e benéfico. M₇₉₅, por sua vez, opera a conjunção da água celeste na forma de

chuva com o fogo doméstico, dando também um resultado positivo, o surgimento da culinária. Nesse aspecto, os mitos coos mais diferem do mito bororo M₁ do que se assemelham a ele; pois, nesse mito, a conjunção da água celeste com o fogo doméstico acarreta um resultado negativo, a extinção de todas as fogueiras, exceto a da avó do herói, e, para os demais habitantes da aldeia, a perda temporária da culinária. O sistema transcontinental, se existe, exigiria portanto que os Bororo tivessem um mito relativo à moderação do calor solar. Pois bem, tal mito existe (M₁₂₀, CC: 200); conta que dois irmãos, chamados Sol e Lua, derramaram a água, cujos donos eram as aves aquáticas, e em decorrência disso, o calor do sol tornou-se intolerável. As aves começaram a se abanar para se refrescarem; o movimento de ar levantou os dois irmãos até o céu, e deixou-os a uma distância razoável da terra. Em ambos os casos, portanto, as aves aquáticas têm um lugar marcado no sistema, e seria legítimo registrar essa regularidade sem buscar compreendê-la.

Mas podemos avançar, abrindo o paradigma coos com a introdução de uma versão vizinha, proveniente dos Alsea que, como os Siuslaw limítrofes dos Coos, pertenciam à família linguística yakonan.

M796 ALSEA: O DESANINHADOR DE PÁSSAROS

O transformador Seúku (personagem distinto do enganador Coiote) partiu em viagem com o filho. Eles pararam numa aldeia, na qual o rapaz tomou duas esposas, e cada uma delas teve um filho. Quando o filho se ausentava, Seúku assumia a aparência de um jovem e tentava seduzir as noras. Avisado por uma delas, o herói começou a levar o pai junto com ele em todos os seus deslocamentos.

Uma das crianças quis um pássaro pousado num galho pequeno. O herói subiu na árvore, que cresceu, levou-o ao céu e depois foi diminuindo, até desaparecer.

No céu, o herói encontrou cinco Trovões que se dispuseram a ajudá-lo. Amarraram-no numa “pele” de baleia (*sic*) e baixaram-no na ponta de uma corda. Quando ele voltou para casa, os filhos se regalaram com o invólucro saboroso, e deram um pedaço dele ao avô. Este apressou-se em retomar sua natureza de velho, mas o herói prendeu-o na pele e o colocou debaixo de pedras quentes. A pele da baleia murchou em volta do velho e se adaptou com exatidão aos contornos de seu corpo. Tudo foi jogado no mar e o vento leste soprou para o largo a baleia, que todos viram soltar jatos d’água. O transformador resolveu aproveitar esse meio de transporte para percorrer o mundo e arrumá-lo. Primeiro foi para o sul, depois para o norte. Certo dia, aportou e despachou a baleia. Disse a ela para vir encalhar na costa, uma vez por ano, em algum lugar onde vivesse gente rica, para servir de alimento.

O transformador obteve magicamente um arco, uma aljava e flechas. Teve fome, e ajoelhou-se para comer os frutinhas vermelhos de kinikinnik (provavelmente *Arc-tostaphylos uva ursi*, cf. M793A). Mas não conseguia ficar satisfeito, porque as bagas lhe saíam pelas axilas. Tapou os buracos com grama; é por isso que os humanos têm pelos debaixo dos braços.

Em seguida, ele fez surgir o salmão, o esturjão e a baleia, fabricou instrumentos de pesca e decretou que os salmões seriam grelhados. Deu nomes aos lugares, criou os leões-marinhos e outros mamíferos pinípedes, as conchas e os bulbos comestíveis, e colocou-os onde podem ser encontrados hoje em dia (Frachtenberg 1920: 77-91).

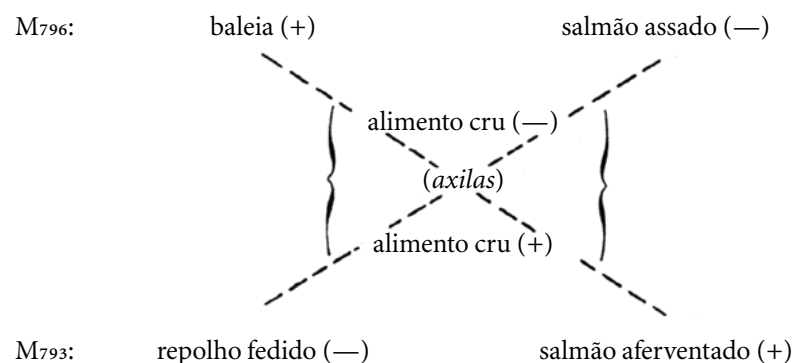
Em vez de apodrecer no ventre de uma baleia, como o demiurgo enganador dos mitos coos, seria mais correto dizer que o transformador alsea é nele cozido. Assim que sai de seu envoltório, ele reconstitui a baleia, a título de primeiro alimento e depois, as bagas comidas cruas e o salmão, grelhado e não aferventado, à diferença do mito coos. Qual o significado dessa progressão? Sabemos, graças a testemunhos provenientes de grupos vizinhos — os do baixo Umpqua, também membros da família linguística yakonan, próximos dos Coos e dos Alsea; e mais ao norte, os Hoh e os Quileute —, o que representava o encalhe de uma baleia para esses povos marítimos que, à diferença dos Nootka, não caçavam esses grandes cetáceos.⁸ Conta um informante do Umpqua: “Às vezes, no inverno, uma baleia encalhava. As pessoas acorriam de todos os lados e, por mais numerosos que fossem, todos conseguem uma provisão de gordura. Ficavam felizes quando uma baleia encalhava... Antigamente, era uma dádiva extraordinária” (Frachtenberg 1914: 83). Os Hoh-Quileute vão além: “O cheiro de carne de baleia agrada aos deuses” (Reagan 1935: 44). Dom da providência em período de escassez, a baleia faz par com o repolho fedido dos mitos coos, cujo malcheiro se opõe ao dela, com a diferença suplementar de que a primeira é o alimento mais rico de todos, e o segundo, o mais pobre. M796 inclusive associa a baleia encalhada à riqueza monetária (*supra*, p. 511) que entre os povos do Oregon consiste em conchas *dentalia*.

Essa primeira inversão, *repolho fedido/baleia*, precede uma outra. Nos mitos coos, as axilas tornam o alimento cru digerível, já que é nelas que é cozido. No mito alsea, ao contrário, as axilas furadas deixam escapar o alimento antes que atinja o estômago, e impedem, portanto, a digestão. Uma terceira inversão diz respeito ao salmão, pois um outro mito alsea (M797, Frachtenberg 1920: 91-101) decreta que os peixes deverão ser cortados ao

8. Exceto, em pequena escala, pelos Quinault e os Quileute, à imitação dos Makah.

meio e assados num espeto; e conclui: “É por isso que hoje em dia os salmões são preparados assim”. Ora, nos textos alsea, existe uma indicação de que, como vários outros povos, eles viam uma afinidade entre o aferventado e o podre (OMM: 399-400⁹). No mito já citado, cujos protagonistas são os cinco Trovões, também presentes em M₇₉₆, eles são aprisionados por canibais, que os põem na panela. O mais jovem sai ileso da água fervente e trata de ressuscitar os irmãos, mandando-os abrir o “olho podre”. O vocabulário de Frachtenberg (1920: 299) confirma o sentido da palavra /pi'lqan/, empregada no texto. A recriação culinária de M₇₉₃ situa-se, portanto, entre dois termos afins, o apodrecimento no ventre da baleia no início e o cozimento por fervura do salmão no final. A que é descrita por M₇₉₆ também se situa entre dois termos afins, o assamento sobre pedras ardentes no início e depois, o dos salmões no espeto.

Ao mesmo tempo, o sistema dos alimentos bascula entre um mito e o outro:



.....
 9 . Aos exemplos já mencionados, acrescentemos o dos índios francófonos Abenki: “Um ‘remédio escaldado’ é um produto vegetal fervido ou aferventado. Quando o informante declara que “as batatas foram plantadas cedo demais, foram escaldadas”, para os biólogos, isso significa que os tubérculos, mortos pela geada, apodreceram ou fermentaram. Para o informante, eles se comportam como tubérculos aferventados” (Rousseau 1947: 148). Um ditado registrado por Seton (1911, cap. 32) no norte do Canadá ressoa no mesmo sentido, ao afirmar, de um modo que não poderia ser mais conforme ao que chamamos de triângulo culinário:

“Fried meat is dried meat,
 Boiled meat is spoiled meat,
 Roast meat is best meat.”

Como antídoto à fome, a baleia é melhor do que o repolho fedido; por conseguinte, para que o sistema esteja em equilíbrio, é preciso que o aferventado seja superior ao assado, o que confirma uma ordem hierárquica já notada entre os Chinook, a respeito de M₆₆₃ (*supra*, p. 309). Consequentemente, os mitos coos, que partem de um ponto mais baixo na escala culinária e chegam mais alto, constituem versões mais fortes do que a versão alsea.

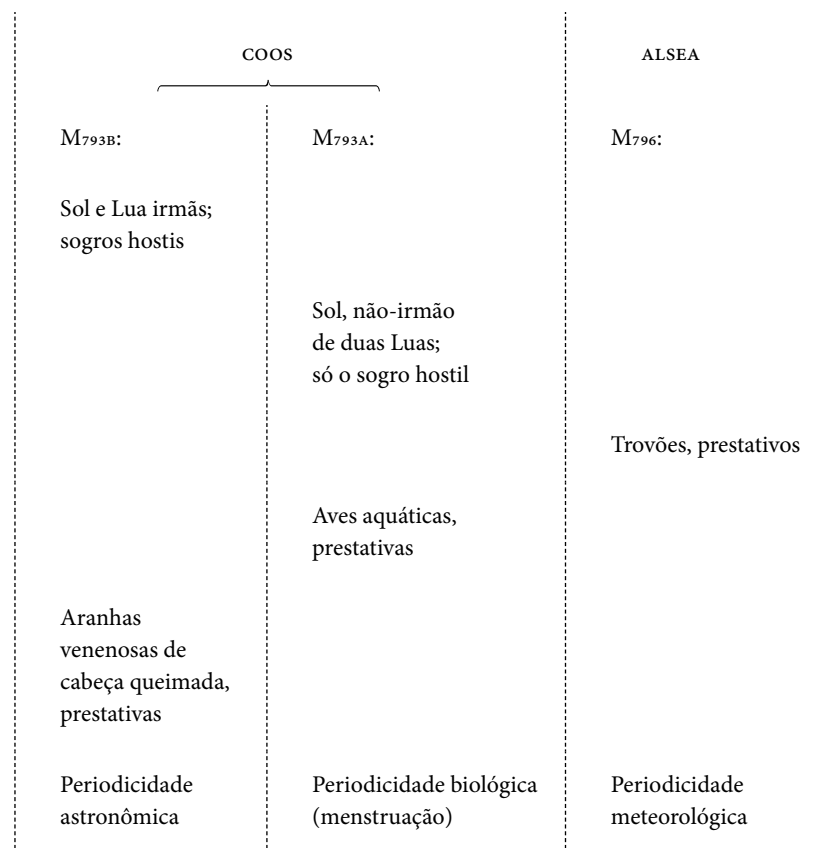
Ora, isso já podia ser deduzido do fato de a versão alsea ignorar completamente as aventuras celestes do herói. Em lugar de seus complicados entrelagos com Dona Sol, seu casamento com Lua e as sucessivas vitórias nas provas impostas pelos sogros, M₇₉₆ reduz sua estadia celeste a pouca coisa: um encontro apenas, com os Trovões, que só querem saber de despachá-lo de volta para a terra o mais depressa possível. Os Trovões acumulam, em suas cinco pessoas, os papéis antitéticos que os mitos coos repartem entre animais prestativos e uma família cósmica hostil.

Se postularmos que a versão alsea é a mais fraca de todas, ela pode servir de ponto de partida para uma série, na qual as versões coos estão ordenadas na sequência. Diríamos então que M_{793A} é mais forte do que M₇₉₆ e mais fraca do que M_{793B}, que representaria, portanto, a mais forte das três versões. Essa ordenação decorre de três tipos de considerações.

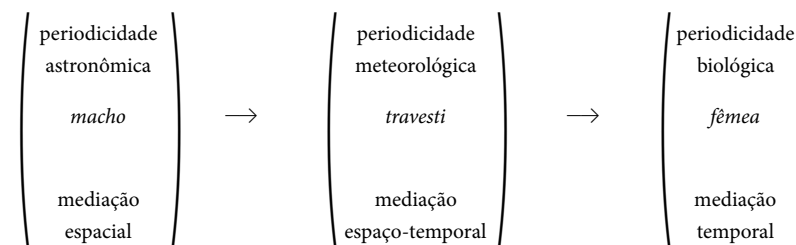
Em primeiro lugar, entre os animais prestativos, as garças, aves *barulhentas* ligadas à *água*, estão mais próximas dos trovões do que das aranhas de cabeça queimada, estas vítimas de um fogo de origem solar, o que as coloca mais em oposição do que em correlação com a tempestade.

A família cósmica de M_{793A} também é mais fraca do que a de M_{793B}: Dona Sol, o termo mais marcado do sistema, não faz parte dela, e só o sogro o persegue. Em M_{793B}, ao contrário, Dona Sol e Dona Lua são irmãs e a mãe delas hostiliza o herói, bem como sua filha mais velha, de que é um dublê no interior da célula familiar.

Finalmente, M_{793A} enfatiza sobretudo a origem da menstruação, instigada por Dona Lua, ou seja, uma forma relativamente curta de periodicidade biológica. M_{793B}, em compensação, nada diz acerca desse tema, e concentra toda a sua atenção na moderação do calor solar, isto é, numa periodicidade de nível astronômico (ver o quadro na página seguinte).



No tocante à periodicidade meteorológica, note-se que um mito alsea já mencionado explica como os cinco irmãos Trovões, que antes viviam na terra, dela foram expulsos. Sem saberem para onde ir, eles se refugiaram no céu e é por isso, explica o mito, que atualmente se os ouve trovejar lá em cima (M₇₉₇, Frachtenberg 1920: 109). Essa interpretação restitui uma armadilha que encontramos entre os Salish (*supra*, p. 430, 448). Existem, contudo, diferenças, sobre as quais convém nos debruçarmos. Ao mesmo tempo em que a periodicidade passa, de longa entre os Salish, para curta entre os Coos (*duração da vida humana* → *lapso de um mês lunar entre as menstruações*), ela assume, no conjunto coos-alsea, o papel de dobradiça entre a periodicidade astronômica e a periodicidade meteorológica que os Salish atribuem à periodicidade meteorológica para articular as duas outras. Consolidando os dois diagramas das páginas 430 e 448, podemos chegar, para os Salish, no seguinte esquema:



Fica claro que, também entre os Coos, o aspecto macho está ligado à periodicidade astronômica, já que o herói a institui ao violentar Dona Sol, e o aspecto fêmea, à periodicidade biológica, concebida na forma da menstruação feminina, presidida por Dona Lua. Mas, e o travesti?



Os Coos, os Alsea e seus vizinhos, Tillamook e Takelma, possuem um mito — que aliás está ligado a outros, estudados em *A origem dos modos à mesa* (M₄₈₂-M₄₈₆) por um caminho que não iremos explorar — no qual o travesti desempenha um papel importante. As versões coos (M_{798A}, B, C; Frachtenberg 1913: 149-57; Saint Clair & Frachtenberg 1909: 32-34; Jacobs 1940: 235-38) contam que um carpinteiro fabricante de canoas certo dia foi decapitado por um desconhecido. O corpo foi encontrado por seu irmão mais novo, que descobriu de onde viera a agressão (porque o cão da vítima latia olhando para o céu). Ele atirou várias flechas uma depois da outra, que foram formando uma escada, pela qual ele subiu até o céu. Lá em cima, encontrou a mulher do assassino coletando rizomas de feto e submeteu-a a um interrogatório minucioso, para saber sua rotina e seus hábitos. Depois disso matou-a, esfolou-a, vestiu-lhe a pele e se fez passar por ela. Apesar das informações fornecidas pela vítima, ele quase se traiu várias vezes, notadamente quando deu rizomas a um velho casal que a mulher sempre deixava de fora da distribuição (cf. M_{656A}, *supra*, p. 296). Quando anoiteceu, ele decapitou o assassino, pegou a cabeça do irmão e fugiu. Não conseguiram ir atrás dele, porque ele tinha furado todas as canoas, e ele desceu de volta à terra pela escada de flechas. Quando chegou à aldeia, todos os moradores se reuniram, puseram o cadáver do carpinteiro de pé, apoiado num pinheirinho e colaram a cabeça no lugar. O homem ressuscitou. O povo celeste não podia descer à terra para se vingar. As pessoas de baixo viraram pica-paus, que têm a cabeça vermelha por causa do sangue que escorreu do pescoço cortado.

A versão mais recente atribui ao carpinteiro quatro irmãos e dois filhos, e são estes últimos que ela encarrega de ir recuperar a cabeça cortada. Todas essas sete pessoas são pequenas aves de rapina qu, como explica uma das versões, da qual falaremos, em seguida, matam as outras aves cortando-lhes o pescoço. Como são dois, os irmãos têm de encontrar no céu duas mulheres, com quem resolvem se casar e cujas roupas vestem. Para a travessia do rio que os separa da aldeia dos assassinos, essa versão faz intervir um passador, papel que a gesta alsea do transformador Seúku (*supra*, p. 510) confia à raia ou a algum outro peixe chato /hulō' hulō/, mas sempre para recuperar uma cabeça cortada (Frachtenberg 1920: 71-73). Quando os irmãos descem de volta à terra, percebem que a cabeça do pai, que tinha sido pendurada pelo povo celeste acima de uma fogueira, para defumá-la, estava inutilizável. No lugar dela, colam a cabeça do assassino, que era menor. É por essa razão que as aves de rapina têm uma cabeça bem pequena.

Na articulação entre M798A, B, que se referem à origem dos pica-paus, e M798C, que os substitui por pequenas aves de rapina, estão as versões alsea (M799A, B; Frachtenberg 1920: 125-49). De modo mais lógico, elas atribuem aos celestes cortadores de cabeça a segunda identidade e, aos terrenos, a primeira (pica-pau de pescoço branco numa das versões, por causa da argila branca que serviu de cola). Mas, ao contrário do que ocorre no conjunto coos-alsea M793 e M796, aqui é a versão alsea que é a mais forte; ela atribui ao canoeiro uma esposa-cão que lhe dera dois filhos de forma humana, cujas aventuras no céu são bastante complexas. Eles encontram um primeiro grupo de informantes e os transformam em moscas (daquelas que continuam se mexendo depois de serem cortadas, cf. *supra*, p. 498) e, depois, as esposas do assassino, coletoras de rizomas de feto que são mulheres-cobra (cf. *supra*, p. 432). Matam-nas e vestem suas peles; é por isso que desde então as cobras trocam de pele. Como todos os habitantes, e não apenas o casal de velhos, recusam os fetos oferecidos pelos heróis disfarçados, eles os transformam em pulgas (M799A). Ainda segundo M799A, foram os dois heróis que transformaram o pai em pica-pau, e eles próprios viraram cães.

Uma outra versão provém dos Tillamook, grupo salish isolado do grosso dessa família linguística, instalado na costa, na vizinhança imediata dos Alsea (M800; Boas 1898a: 136-38). Como na segunda versão alsea, só um dos filhos do herói tem como mãe uma cadela e tem uma aparência física meio-cão meio-humano. O pai é, aqui também, caçador. Interrogadas pelos dois irmãos, as mulheres que eles encontram no céu lhes dizem que nunca dão rizomas de feto a grandes larvas (*grubs* em inglês) que moram numa das casas da aldeia. Os heróis matam as mulheres mas não vestem suas peles,

apenas suas roupas. Mas eles cometem vários deslizos e “um homem chamado Qā'tcla”, a cuja identidade voltaremos (*infra*, p. 519) suspeita de sua impostura e quase os delata. No caminho de volta, os heróis ressuscitam suas duas vítimas e se casam com elas. Prendem a cabeça do pai com ataduras de entrecasca, mas ela permanece vermelha, devido ao sangue derramado, e o homem se transforma em pica-pau.

Os Takelma, que vivem no interior, têm um mito (M801; Sapir 1909b: 155-63) que pode ser reunido aos precedentes por intermédio de várias transformações:

- 1) (*eixo terra/céu*) → (*eixo terra/água*);
- 2) (*fabricante de canoas/caçador terrestre*) → (*pescador*);
- 3) (*esposa-cão*) → (*esposa espírito das águas*);
- 4) (*cabeça raptada*) → (*coração raptado*);
- 5) (*mulheres-cobra*) → (*mulheres-pássaro*);
- 6) (*rizomas de feto*) → (*resina de árvore*);
- 7) (*pica-paus de cabeça vermelha ou pescoço branco/aves de rapina de cabeça pequena*) → (*lontras de pelagem negra*).

Essa versão takelma parece representar a forma limite do sistema; iremos deixá-la de lado. Em compensação, convém lembrar aqui um mito tsimshian, resumido em *O cru e o cozido* (M170, pp. 307-08) porque sua introdução *ex abrupto* entre mitos sul-americanos podia parecer intempestiva. Contudo, basta relê-lo para convencer-se de que ele faz parte do grupo daqueles de que estamos falando. Quando o evocamos num estágio precoce da investigação, não fazíamos, portanto, senão medir a extensão de um vasto percurso cujo contorno, após a presente discussão, logo poderemos acabar de definir e delinear (*infra*, p. 520).

Se desconsiderarmos a versão tillamook que, dentre todas as da costa, é incontestavelmente a mais fraca, veremos que as outras apresentam o herói como um fabricante de canoas. Esse carpinteiro já é nosso velho conhecido. Nós o encontramos primeiramente num mito snohomish sobre a conquista do fogo (M742B; *supra*, p. 416), no qual o povo celeste não chega a cortar-lhe a cabeça, mas o rapta e mantém prisioneiro, porque ele trabalha dia e noite e incomoda os habitantes do mundo superior com seu barulho. Na versão alsea, ao contrário, são os habitantes do céu que fazem um barulho terrível em torno da cabeça cortada e os dois heróis chegam até eles guiados pelo ruído. Por outro lado, se o carpinteiro snohomish trabalha até de noite, seu homólogo alsea não segue o seu exemplo. O texto do mito precisa que ele volta para casa todas as noites, e retorna ao trabalho ao amanhecer. É de dia

que ele ouve, sempre na mesma hora, um ruído sinistro que anuncia a aproximação de seu assassino. A versão M799A menciona esse horário diversas vezes na mesma página (Frachtenberg 1920: 125). Na verdade, insiste tanto nisso que nos sentimos autorizados a aplicar a esse caso particular um princípio básico da análise estrutural: quando um mito se dá ao trabalho de realçar um detalhe aparentemente insignificante, é porque busca assim opor-se a um outro mito, localizável alhures e geralmente não muito longe, que possui razões precisas para dizer o contrário sobre o mesmo assunto.

Como concluía mesmo o mito snohomish? De um lado, com a instituição da periodicidade cotidiana (ou porque a raia de outros mitos salish, comutável com o carpinteiro, representa uma constelação permanente; ou porque o carpinteiro se opõe à raia como uma constelação permanente a uma constelação sazonal, *supra*, p. 492) e, do outro, com a obtenção do fogo de cozinha, o único testemunho que subsiste na terra de uma conjunção com o céu, ocorrência única e que nunca mais voltará a se produzir. Só se pode dizer, com efeito, que desde o rompimento da escada de flechas que permitia a comunicação entre os dois mundos o fogo de cozinha está em baixo como os luminares celestes estão no alto. A periodicidade cotidiana, marcada pela alternância regular entre dia e noite, que o carpinteiro promete passar a respeitar, atesta, na ordem temporal e sob forma extremamente curta, que uma oposição espacial entre os polos mais afastados que o homem possa conceber — céu e terra — foi, por um breve instante, superada. Em M724B e nos demais mitos do grupo, por conseguinte, o pensamento dos Salish vai da descontinuidade espacial para a continuidade temporal.

Ora, basta passar os olhos pelos mitos alsea sobre o carpinteiro decapitado para ver que eles seguem um procedimento exatamente inverso. Entre os Alsea, a raia também substitui o carpinteiro numa série simétrica, mas em vez de a raia ser de origem terrestre e permanecer afastada no céu, na forma de uma constelação, ela desempenha o papel de *passador* no rio que separa os dois mundos, ou seja, ela garante a transição entre um mundo e o outro, nos dois sentidos. Do mesmo modo, segundo M799B, as moscas cortadas ao meio ficam vivas, e as cobras escapam da fatalidade da vida breve trocando de pele todos os anos. Embora a raia não apareça em pessoa em M799A, B, os mitos se referem, *a contrario*, a esse operador binário, que nos mitos quileute (M782A, B) é uma criatura terrestre ou obtida por um terráqueo, que um habitante do céu macula com água suja ou urina. Os mitos coos e alsea, por sua vez, invertem os papéis, contando que o povo celeste no começo achou que estava sendo coberto de urina pelo visitante terrestre, quando escorreu sobre eles o sangue do homem que acabava de ser decapitado pela suposta esposa.

Passagem que se mantém aberta entre o mundo dos vivos e o dos mortos, moscas que continuam vivas mesmo cortadas ao meio, cobras ressuscitadas pela troca de pele anual, todos esses temas desmentem a vida breve como expressão da periodicidade biológica, a mais longa que é dado ao homem conhecer. O pensamento dos Alsea caminha, portanto, da denegação dessa periodicidade biológica para a denegação, não menos ilusória do que a outra, da distância intransponível que existe entre o céu e a terra. Em vez de chegar a uma *alternância temporal verdadeira*, seu mito desemboca numa *ligação espacial falsa*; a escada de flechas fica no lugar por tempo o bastante para que os heróis possam descer de volta do céu e são eles mesmos que decidem cortá-la, para proteger sua retaguarda; no entanto, “existe ainda uma montanha nesse lugar, cujo cume quase toca no céu” (Frachtenberg 1920: 147). Ao recolarem num corpo que permaneceu terrestre uma cabeça celeste por natureza (M798C) ou por destino (outras versões), os heróis afirmam simbolicamente essa aderência virtual entre os dois mundos, embora ela na verdade seja tão utópica quanto a ressurreição dos mortos, cuja possibilidade os mitos só evocam para excluí-la. Por terem-na conseguido temporariamente, os protagonistas, em contrapartida, perdem a natureza humana e se transformam em pica-paus ou em pequenas aves de rapina, aves que vivem entre o céu e a terra, ou então em cães, animais domésticos cujo lugar estaria entre a natureza e a cultura, assim como o fogo de cozinha (obtido pelos cães, segundo os Wyiot, cf. M559, *supra*, p. 138) resulta da “domesticação” do fogo celeste pelos terráqueos.

Embora ele seja muito rico em ensinamentos, não seguiremos aqui um percurso que liga esses mitos sobre um humano casado com uma cadela ao vasto conjunto atestado na mesma região (*supra*, p. 433) consagrado à humana que tinha um cão como amante. Esta última união — que transforma o incesto entre irmão e irmã — é realmente conjuntiva, pois gera filhos que primeiro tem o aspecto de cães e logo se transformam em humanos. Aqui, acontece o contrário, as crianças, inicialmente humanas, se transformam em cães no final, mas fica evidente que sua disjunção guarda proporções modestas, pois que o afastamento entre os cães e os pica-paus (com que conclui M799A) é muito menor do que aquele da série M793, entre um fogo celeste, feminino e destruidor, e o pênis de gelo — estado da água no polo oposto do mesmo eixo —, e contudo é superado. A ligação entre os dois pares de termos fica bem clara graças à versão tillamook M800, em que o único personagem nomeado se chama Qä'tcla, ‘Gelo’, como o demiurgo enganador que, na cosmologia desses mesmos índios, presidiu à primeira idade mítica e foi em seguida substituído por Vento-do-Sul, que corresponde ao Coiote dos demais Salish (E.D. Jacobs 1959, *passim*).

Como na série do desaninhador, a do carpinteiro coos-alsea põe em cena um homem maduro e seu irmão caçula, ou então seu ou seus filhos. Num caso, o filho é afastado para o céu pela malevolência do pai e, no outro, a benevolência do irmão ou dos filhos (um deles desempenha, aliás, um papel preponderante) traz de volta à terra um irmão mais velho ou pai que o céu tinha afastado dos seus. Fica ainda mais evidente que se trata do mesmo esquema quando se considera que, na série coos-alsea do desaninhador, *a transformação de excrementos sanguinolentos de pica-pau constitui o meio da disjunção*, e, na série do carpinteiro, *a transformação em pica-pau, por efeito do sangue escorrendo da cabeça cortada, comanda e determina a conjunção*. O texto dos mitos é bem preciso a esse respeito, pois o mesmo pinheirinho, num caso coberto de excrementos sanguinolentos, que permite que o pica-pau apareça e ao crescer provoca a disjunção do herói, no outro, justamente porque é do mesmo tamanho que o corpo (M798B; Saint-Clair: 34), fornece a ele um suporte adequado para mantê-lo de pé e permitir que a cabeça seja ajustada a ele.

Nessa região da América do Norte, por conseguinte, observa-se um fenômeno sobre o qual insistimos longamente em *O cru e o cozido*, em relação à América do Sul (CC: 155-202). Em ambos os casos, uma transformação simples permite passar do ciclo do desaninhador, em que o fogo de cozinha interposto coloca o sol a uma distância razoável da terra, para um outro ciclo, relativo à vida breve.¹⁰ Na América do Sul, o primeiro ciclo opera de baixo para cima, já que é preciso, para obter o fogo, que o herói primeiro se eleve; o segundo ciclo, opera, ao contrário, de cima para baixo, já que a introdução das plantas cultivadas e da vida breve é função da descida de uma estrela à terra, para casar-se com um mortal. Os mitos da América do Norte que acabamos de considerar respeitam o mesmo esquema: num caso, o herói leva sua família terrestre para o céu e no outro, uma das versões coos (M798C) e a versão tillamook afirmam que os heróis trouxeram para a terra as mulheres com quem tinham se casado no céu.



.....
10. Inclusive com um eco significativo, entre os Coos, do esquema *ouvir/não ouvir* ou *ver/não ver* que os mitos das duas Américas utilizam para evocar esse motivo. “Vou fazer ressoar o ar dez vezes seguidas — diz aos ancestrais o demiurgo enganador — e, durante esse tempo, vocês devem ficar de olhos fechados, se não serão privados de saber e de sabedoria.” Os povos são desiguais quanto a isso porque uns abriram os olhos antes dos outros durante as badaladas do demiurgo (Jacobs 1940: 225-26).

Ao iniciarmos o estudo dos mitos alsea, havíamos notado que os mitos relativos ao desaninhador eram mais fracos do que as versões coos, no sentido de que o herói neles não encontra, nem violenta nem desposa nenhuma criatura celeste. A sequência correspondente das versões coos compõe um fato novo, cuja importância convém sublinhar. Em *A origem dos modos à mesa*, dedicamo-nos à demonstração (era esse, na verdade, um dos objetivos centrais do livro) de que os mitos sobre as esposas dos astros transformavam os do desaninhador e que, juntos, constituíam um único mito (cf. OMM, pp. 250-51). Pois bem, o que então obtivemos dedutivamente é atestado experimentalmente pelos mitos coos: o desaninhador de pássaros sobe ao céu, une-se a uma Dona Sol canibal e depois a uma Dona Lua favorável aos humanos. Ele cumpre, assim, uma dupla função, simétrica àquelas que os mitos sobre as esposas dos astros repartem entre duas heroínas terrestres, uma que se casa com o Sol canibal e a outra, com a Lua favorável aos humanos. Graças a seus sogros benevolentes, esta última heroína será educada durante sua estadia no céu. Nos mitos coos do desaninhador, ocorre o inverso: apesar de os sogros que o herói terrestre consegue no céu darem mostras de extrema má vontade em relação a ele, sua estadia terá como resultado evidente o fato de que Dona Sol — em vez da esposa terrestre de Seu Lua — ficará educada.

Diante disso, não se deve concluir que os Coos ingoravam o mito das esposas dos astros. Mas é consistente com nossa interpretação que as versões colhidas entre eles sejam muito curtas (M802A,B,C; Frachtemberg 1XXX: 51-53; 3XXX: 38-41; Jacobs 6XXX: 169-70); na verdade, não passam de pequenos contos edificantes sobre moças desmioladas que ficavam absortas olhando para as estrelas, das quais uma acaba aprendendo, do pior jeito, que as aparências enganam. Isso confirma que a mensagem mítica mais carregada de sentido está alhures.

Essa união, agora real e não mais puramente hipotética, entre mitos inicialmente encontrados separados e cuja síntese se realiza numa região diminuta da América do Norte, pode ser observada ainda com maior clareza entre grupos costeiros situados ao norte do estuário do Columbia, perto dos Salish do estreito de Puget, pertencentes às famílias Salish ou Chemakum.

O corpus mitológico de que dispomos para os Quinault, que são Salish marítimos, reduz-se a tão pouco que devemos ser prudentes a seu respeito. É no mínimo digno de nota que eles pareçam inverter as posições relativas atribuídas pelos Coos ao ciclo das esposas dos astros, de um lado, e também ao ciclo que acabamos de identificar como seu simétrico, dedicado ao casamento de um herói terrestre com uma habitante do céu. Embora essa fórmula simétrica se verifique entre os Quinault, ocupa uma posição

secundária em relação à que esses índios atribuem, preponderantemente, às esposas dos astros. Além disso, essa forma fraca é alterada pelo fato de o sogro malevolente ser o Trovão, termo menos afastado da terra do que o Sol, como notamos ao ordenarmos as versões coos e alsea (*supra*, p. 513). No começo do mito quinault (M₈₀₃, Farrand 1xxx: 113-14), o herói já se encontra no céu e casado. Depois de passar por várias provas impostas pelo sogro, é despachado por ele para o mundo subterrâneo (disjunção vertical do herói, portanto, de cima para baixo, como consequência de seu casamento, em vez de ser causa accidental deste e realizar-se de baixo para cima), com a missão de conquistar o raio que, naquele tempo, ainda não acompanhava as tempestades. O herói concorda em tentar, e isso basta para que os dois homens se reconciliem, de modo que os Trovões o auxiliam, provocando uma chuva diluviana que apaga as tochas de seus perseguidores. O raio, conquistado e levado ao céu, permitirá ao Trovão de produzi-lo à vontade e, além disso, de repartir o excedente de luz de que dispõe entre os quadrúpedes e pássaros — especialmente os pica-paus — que desde então possuem o pelo ou a plumagem rubros, total ou parcialmente.

Ao mesmo tempo em que transforma um fogo celeste que aquece em fogo subterrâneo que ilumina, esse mito introduz uma relação de incompatibilidade entre o segundo fogo e a chuva, invertendo a compatibilidade postulada pelos mitos coos entre a chuva e o fogo doméstico. O mito quinault transfere tal compatibilidade para o raio, forma de fogo celeste efetivamente compatível com a água celeste, como atesta a experiência. Já encontramos e discutimos essa transformação, típica dos mitos provenientes das tribos Sahaptin e de certos grupos Salish da costa (*supra*, p. 286).

Por outro lado, como há de ter sido notado, essa forma limite da história do desaninhador conduz à origem da cor dos pássaros, conotada pela plumagem parcialmente rubra do Pica-pau, como num mito sanpoil já discutido (M₇₂₉; *supra*, p. 418), mas com uma dupla diferença: as penas vermelhas resultam de adição num caso e de subtração no outro, e se foi um excedente de fogo celeste que permitiu a primeira, a causa da segunda foi um excesso de fogo terrestre. Trata-se do mesmo esquema, mas aqui, a origem da cor dos pássaros está ligada a um evento fundante na ordem meteorológica, a instituição da estação das tempestades. O que significa que, por meio de mitos agora vizinhos entre si, verificamos a legitimidade do percurso cujo traçado havíamos delineado, em *O cru e o cozido*, por meio de mitos muito afastados. Já notamos, à página 517, que mitos recém introduzidos levavam ao mito tsimshian M₁₇₀. Agora, é o mito parintintim M₁₇₉ que reencontramos (cf. CC, pp. 308-24), que permite conectar M₈₀₃ a M₁, M₇-M₁₂ através de

uma série de intermediários, repertoriados em *O cru e o cozido* (M₁₇₁-M₁₇₅, M₁₇₈) e neste volume (M_{643A,B}, M_{651B}, *supra*, p. 264, 286). Pois, quer se trate de habitantes do céu irritados com o ruído durante a noite (período em que falta luz) como no mito tsimshian e nos mitos relativos ao carpinteiro ou, ao contrário, como nos mitos humptulips (M_{651B}) e quinault (M₈₀₃), desses mesmos habitantes do céu cujo ruído próprio (o do trovão) requer o raio luminoso para se efetivar, é sempre, afinal, o mesmo problema de arbitragem entre fogo celeste e barulho que se coloca, e cuja solução permite, tanto na América do Norte como na América do Sul, introduzir uma ordem que, a depender do nível em que os mitos se situam, se apresenta como cosmológica, zoológica ou cultural.

Já observamos que, dentre todas as versões relativas ao casamento de um humano com uma mulher celeste, a dos Quinault é a mais fraca. Em compensação, a versão deles do mito das esposas dos astros é particularmente forte, já que faz do rapto das heroínas para o céu a causa accidental da guerra pela conquista do fogo:

M804 QUINAULT: AS ESPOSAS DOS ASTROS

Surpreendidas pelo anoitecer enquanto coletavam raízes comestíveis nos campos, as duas filhas de Corvo acampam. Deitaram-se lado a lado e contemplaram as estrelas. A caçula desejou ser transportada para perto de uma estrela grande e brilhante, a mais velha preferiu uma pequena. Porém, uma vez no céu, a mais nova percebeu que seu marido era um velho, ao passo que o da irmã era jovem e forte. Pior, o velho tinha olhos remelentos e usava os cabelos da esposa para limpar o pus. A infeliz suplicou a uma aranha que a fizesse descer de volta à terra. A velha concordou, contanto que a corda que tecia fosse longa o suficiente. Mas a moça ficou impaciente e quis descer imediatamente. Na ponta da corda desenrolada, ela ficou pendurada no ar. Após vários dias nessa posição desconfortável, ela morreu e suas roupas, depois seu esqueleto, foram se desfazendo e caindo aos pedaços diante de sua casa natal. O pai os reconheceu e convocou todos os quadrúpedes, pássaros e peixes a irem vingar sua filha no céu.

Um passarinho não conseguiu abaixar completamente a abóbada celeste (*supra*, p. 444). Para chegar até lá, foi então preciso prender uma corrente de flechas. Apenas o Cambaxirra, “o menor dos passarinhos”, conseguiu subir, guiado pelo Caramujo, que então tinha uma visão aguçada. Por isso a Águia-pescadora (“*fish hawk*”: *Pandion haliaëtus*) lhe pediu os olhos emprestados e, achando-os bons, não os devolveu. Desde então, a Águia possui perfeita visão, ao passo que o Caramujo é cego.

Neste ponto se encontram o combate entre a Raia e o Corvo e, depois, a subida ao céu, onde reinava um frio glacial. Os animais queriam aquecer-se e encarregaram

o Melro, depois o Cão, e então o Lince, de roubar um tição do povo celeste, mas todos fracassaram por uma razão ou outra (acerca dessa série de incidentes, cf. *supra*, p. 438 e 447). O Castor foi bem sucedido e trouxe fogo, mas faltava ainda libertar a mais velha das moças, ainda prisioneira no céu.

Os ratos e camundongos roeram as cordas dos arcos do povo celeste, os cordões de suas roupas, todas as ligaduras e amarrações que encontraram. No momento do ataque, os inimigos não conseguiram atirar suas flechas e suas mulheres não conseguiram se vestir para fugir. Juntaram forças como puderam para contra-atacar os terrenos, que debandaram. Alguns deles desceram pela escada com a mulher que tinham vindo libertar. Mas a escada rompeu-se e os últimos ficaram pendurados no céu, onde se tornaram estrelas (Farrand 1xxx: 107-09).

Os Quileute são Chemakum da costa, vizinhos dos Quinault, e suas versões (M782A-C; Farrand & Mayer xxx: 264-66; Andrade xxx: 71-83; Reagan xxx: 54-56) diferem pouco da que acabamos de resumir. Companheiras em vez de irmãs, as heroínas de M782A se casam com estrelas, uma vermelha, que é um velho, e a outra azul, que é um belo rapaz. As heroínas de M782B, por sua vez, são irmãs e acampam com a mãe; a mais nova se apaixona por uma estrelinha que se revela ser um velho; a mais velha prefere uma estrela grande, e seu marido é um belo rapaz. Em M782A, os homens-estrelas ficam comovidos com as lágrimas da moça mal casada e eles próprios providenciam para que suas esposas desçam de volta à terra. O que não impede os terrenos de declara-lhes guerra. O primeiro pássaro encarregado de roubar o fogo celeste e que tem o peito vermelho é um melro (“*robin*”) segundo M782C (mas é um pássaro das neves segundo M782B); ficou exposto ao calor por tempo demais e sofreu queimaduras que deixaram-lhe manchas no peito. Essa indicação, já encontrada entre os Coos, sugere antes o Tordo solitário do que o Melro americano ou o Juncó. M782A específica, aliás, que esse pássaro de peito vermelho, chamado / tetod/ , não é um melro (*robin*) (*supra*, p. 439).

Próxima da versão quinault, M782B narra a evasão de uma das mulheres auxiliada pela aranha. Nela também a mulher morre na ponta da corda, mas seu cadáver se transforma imediatamente em estrela. Intimado a devolver a liberdade à esposa, o marido da mais velha recusa e é surrado pelo sogro: “Desse modo o chefe vindo da terra matou o chefe que morava no céu”. Seguiu-se um combate generalizado, que os terrenos venceram. Sua escada de flechas quebrou-se antes de todos terem descido de volta: é daí que se originam as estrelas, em que se transformaram os que tinham ficado lá em cima.

Para estabelecer o micro-sistema dessas variantes, seriam necessários mais documentos sobre a mitologia e a etnografia dos Quinault e dos

Quileute, de que infelizmente não dispomos. De modo que iremos nos limitar a algumas considerações gerais. Desde o início destas *Mitológicas*, conectamos muitos temas. Primeiro, o do desaninhador com a origem do fogo; depois, a origem do fogo com a da carne e do tabaco; todas essas origens em conjunto com a das plantas cultivadas e a da vida breve; finalmente, concluindo o primeiro volume, a criação de uma ordem cultural evidenciada na culinária e as demais artes da civilização, correlativa com a criação de uma ordem natural evidenciada pelas diferenças específicas entre os animais e, principalmente, pela cor dos pássaros.

Pois bem, acabamos de encontrar lado a lado, concentrados numa região restrita, mitos que realizam diretamente tais conexões e que, além disso, estão todos conectados entre si. Alguns deles associam a história do desaninhador à origem dos alimentos e da culinária, outros associam a guerra entre terrenos e celestes (que permitiu obter o fogo de cozinha) à origem da vida breve para os humanos e à das diferenças de espécie entre os animais. Outros demonstram concretamente as relações de simetria que havíamos inferido entre a história do desaninhador e a das esposas dos astros. E finalmente, os mitos que acabamos de apresentar reúnem numa mesma narrativa a história das esposas dos astros e a da guerra dos terrenos contra os celestes, de onde proveio a conquista do fogo.

O que acaba de ser dito torna ainda mais significativo o fato de também encontrarmos nessa região da América setentrional um dos primeiros temas sobre os quais nos debruçamos, e que haveria de influir de modo decisivo a nossa argumentação. Pois os Steelis ou Chehalis, que são Salish do grupo cowichan habitantes do baixo Fraser, contam (M805, Hill & Tout 2xxx: 345-46) que Vison quis visitar seu pai, o Sol. Sua avó, que o tinha criado desde o nascimento, tentou dissuadi-lo, mas em vão. O jovem herói partiu e chegou à casa do pai, que o recebeu bem e instruiu-o a jamais alimentar a fogueira doméstica com lenha que estalasse ou lançasse faíscas. Vison estranhava o fato de a esposa do pai evitar olhar para ele e, para chamar a atenção dela, fez o contrário do que lhe tinha sido recomendado. Pois bem, a mulher era o trovão e o raio juntos; quando o fogo crepitou, surpresa pelo barulho incomum, ela se virou de repente. Seu olhar fulgurante atingiu Vison, cujo corpo foi queimado, encolheu e ficou reduzido à pele calcinada sobre os ossos.

Ao retornar naquela noite, Sol encontrou o filho morto e tratou logo de ressuscitá-lo. Para impedi-lo de cometer mais asneiras, mandou-o iluminar o mundo em seu lugar. Nos três primeiros dias, Vison desempenhou sua tarefa corretamente, mas no quarto dia, ficou com vontade de descansar e, apesar da proibição do pai, subiu na armação do telhado para se deitar.

Lá encontrou penduradas as partes sexuais de uma mulher e as usou para copular. Quando desceu de volta, a madrasta estava morta. Sol ressuscitou-a e deu no filho uma surra tão forte que ele morreu. Em seguida, ele o ressuscitou, mas apenas para mandá-lo embora imediatamente. Vison voltou para a casa da avó.

A milhares de quilômetros do lugar onde o encontramos pela primeira vez, num mito jê (M₁₀, CC, pp. 79, 156-57), encontramos, portanto, o mesmo tema: *uma madrasta que não suporta que o filho real ou adotivo do marido faça barulho*. A confluência parecerá menos surpreendente se lembrarmos que um tal fechamento transcontinental já ocorreu duas vezes. Da última vez, graças a um mito iroques (M_{772A}, *supra*, p. 468) e, antes, graças a um mito menomini (M_{495A}, OMM, pp. 334-36, 351-53) em que o Sol leva para o céu um índio que salvara, mas a irmã do astro não suporta seu modo de comer. Essa mulher, irmã ou esposa do Sol — em outras palavras, o dono do fogo celeste — também possui um aspecto cósmico: ora lua em seu aspecto hostil, ora trovão e raio reunidos. Sem dúvida alguma, no meio do Brasil central, a esposa irritável do jaguar a ecoa fielmente. Com efeito, neste caso, o jaguar é o primeiro dono do fogo de cozinha, ao passo que no outro, é preciso que os humanos vão ao céu para conquistá-lo. E finalmente, na medida em que, nas versões norte-americanas, dois personagens celestes se desentendem a respeito de um terreno, pode-se dizer que uma disputa dos astros desencadeia a ação desses mitos, que são assim ligados por mais uma via ao ciclo das esposas dos astros do qual, como sabemos, o do desaninhador é uma simples transformação.¹¹

Na região que aqui nos interessa, essa relação entre os dois ciclos pode ser verificada de outro modo. Com efeito, existe todo um grupo de mitos, em cujos detalhes não entraremos, por estarem mais situados do lado da série paralela sobre a origem do vento e do nevoeiro, a que nos referimos várias vezes. Registrados entre os Thompson e ainda reconhecíveis entre os Lilloet, os Chehalis do baixo Fraser e os Lkungen do sudeste da ilha de Vancouver (M_{806A-C}, Teit 4xxx: 53-55, Boas 4xxx: 43-44, 13xx: 15, Teit 2xxx: 336-37; M_{807A,B}, Hill & Tout 2xxx: 354-57, 5xxx: 346-48), tais mitos consagram a aliança entre o sol e a humanidade, depois que um visitante terreno levou ao céu mulheres humanas (às vezes aves aquáticas) para se casarem com o sol e seu filho. Em consequência disso o sol, que até então era canibal,

.....
11 . Note-se quanto a isso que, como nas versões do mito sobre as esposas dos astros provenientes das Planícies, a versão lilloet do mito do desaninhador (M₇₁, Teit 2xxx: 306-09) encarrega a Cotovia de gritar avisando o herói de que ele aterrissou.

deixou-se humanizar, estabeleceu-se a boa distância da terra e os humanos, que antes expunham o alimento cru ao seu calor tiveram de e puderam passar a cozê-lo numa fogueira (cf. Teit 5xxx: 229 n.3). Definitivamente, são esses mitos que provam que tínhamos razão ao confiarmos nos Kayapó quando afirmam, em concordância com os Ofaié mais ao sul, que a esposa do jaguar era humana (CC, pp. 75, 90-91). Sem dúvida, nos tempos míticos os humanos não se distinguiam dos animais, mas entre esses seres indiferenciados que dariam origem a uns e outros, certas relações qualitativas preexistiam a especificidades ainda em estado virtual.

Não bastaria dizer que os mitos norte-americanos que acabamos de citar transformam o motivo do desaninhador no das esposas dos astros. Eles operam a real união entre os dois motivos, pois o herói maltratado pelos seus, reduzido a uma miséria que o bane de sua aldeia natal, sofre uma disjunção cujas causas são morais e não físicas, mas que não difere da que afeta o desaninhador. Numa das versões chehalis da Columbia britânica, o herói inclusive encontra no céu criaturas cegas e prestativas que o texto inicialmente identifica como Tetraonídeos e depois como Garças; essa versão atesta a unidade das formas extremas (M₆₆₇ e M₇₉₃) que o mito toma ao norte e ao sul, no interior e na costa. O fato é que o herói dos últimos mitos que consideramos (M₈₀₆-M₈₀₇) assume uma função sintética: é ao mesmo tempo o desaninhador de pássaros numa forma apenas ligeiramente transposta, o introdutor das esposas dos astros no céu e o autor de uma reforma cósmica de que a arte culinária é o preço e o prêmio.



Sendo assim, ao longo deste livro, teremos localizado o mito do desaninhador e inventariado todas as suas modalidades numa região da América do Norte a oeste das Rochosas, compreendida aproximadamente entre os paralelos 40° e 50°. No centro dessa região, isto é, na bacia do rio Columbia, o mito conclui com a liberação dos salmões e com a instituição das feiras e mercados; ou seja, com a origem, primeiro natural e depois social, dos recursos alimentares que permitem aos homens sobreviver.

Ao se transformar, mais ao sul, no ciclo de Dona Mergulhão, o mesmo mito inflete sua função etiológica: no plano social, trata do *incesto*, que é recusa da troca; e no plano natural, da instituição de uma *periodicidade*, formulada por ele em termos mais de tempo do que de espaço. Do outro lado do rio Columbia, isto é, ao norte, na bacia do Fraser, observa-se o fenômeno oposto: ali, o mito do desaninhador se mantém tal qual; mas, em vez de

tratar de incesto, trata de *exogamia* real ou simbólica; e enfatiza a *repartição* dos peixes no *espaço atual* da rede hidrográfica mais do que sua liberação num *tempo passado* e seu *retorno sazonal*. A questão da origem do fogo, mola mestra de todos esses mitos, remete, mais ao sul, antes à cultura e ao estado de sociedade; ao norte, a um sistema de oposições cosmológicas incarnadas pelos povos do céu e da terra, cujos entreveros se encontram na origem do fogo e da própria humanidade, já que cada um dos grupos salish da costa costumava declarar ser descendente de um antepassado caído do céu (Hill & Tout 1xxx, 2xxx, 3xxx, *passim*). Bem, os mitos de origem do fogo opõem os habitantes da terra, que outrora eram animais, aos habitantes do céu, onde vários terrenos faleceram e se transformaram em estrelas. Os Quileute efetuam, portanto, uma aplicação particular desse esquema ao declararem que “na origem, os animais povoavam a terra. Da união de alguns deles com uma estrela que caiu do céu nasceu a primeira humanidade, ou seja, os ancestrais dos índios atuais, que foram todos criados ao mesmo tempo na ilha de Vancouver” (Reagan & Walters xxxx: 306).

Assim, numa estreita faixa costeira cujo comprimento não passa de 500 quilômetros e a largura de algumas dezenas de quilômetros, encontramos concentradas versões extremamente fortes de nosso mito. Para avaliarmos o trajeto percorrido por nossa análise basta, com efeito, comparar as primeiras e as últimas formas nas quais nos apareceu o mito do desaninhador: na América do Sul, um conflito de proporções aldeãs, familiares até, entre um pai e um filho incestuoso (M₁) ou entre dois cunhados a respeito de filhotes que estão ou não no ninho (M₇-M₁₂); na América do Norte, ao contrário, na região que acabamos de delimitar, um conflito em escala cósmica entre o céu e a terra que, para essa verdadeira guerra dos mundos, mobilizam ambos todas as suas tropas, ou seja, o efetivo da criação por completo (M₈₀₂-M₈₀₄).

Se, como cremos, estamos diante do mesmo mito, essas formas extremas deverão ter seus respectivos lugares num quadro geral que nos seja possível constituir. Para retomarmos, pela última vez, desde o início, digamos que, em *O cru e o cozido*, dois pontos essenciais nesse sentido foram estabelecidos. Em primeiro lugar, as versões sul-americanas do mito do desaninhador bifurcam, umas tratando da origem do fogo (M₇-M₁₂), outras da água (M₁). Em segundo lugar, o mito do desaninhador provém, por sua vez, da bifurcação de um sistema mais vasto, cuja outra ramificação (M₈₇-M₉₂) leva à origem da vida breve. Esse esquema, por demasiado sumário, a resumir um longo procedimento, evidencia duas propriedades características dos mitos sul-americanos. Primeiro, os consagrados à água e ao fogo se colocam na perspectiva da periodicidade espacial — pois que se trata, no caso, de

operar uma mediação entre alto e baixo, céu e terra, sol e humanidade — ao passo que o grupo de mitos relativos à vida breve se coloca na perspectiva da periodicidade temporal. Ademais e sobretudo, os mitos sobre a origem do fogo e da água, isto é, os do desaninhador, realizam-se na América do Sul de forma bem fraca: seu conteúdo explícito se reduz ao isolamento temporário de um pequeno afim no topo de uma árvore ou um rochedo. Os mitos de origem da vida breve, ao contrário, recebem uma expressão bem forte, pois que colocam em cena uma estrela, criatura sobrenatural, que desiste do mundo celeste e desce à terra para se casar com um mortal. Essa análise provisória já permite deduzir que a dimensão espacial dos mitos sul-americanos recobre um conteúdo forte com uma forma fraca e sua dimensão temporal, um conteúdo relativamente fraco com uma forma forte. Num caso, a disjunção entre céu e terra, para ser mediatizada, reveste o aspecto de uma modesta querela familiar entre afins. No outro caso, a determinação de um prazo moderado para a vida humana exige que tenha havido um tempo em que terra e céu estiveram juntos.

Se o quadro geral parece ser mais complexo para a América do Norte, à primeira vista, é porque, como mostramos (OMM, pp. 185-97), o ciclo das esposas dos astros — que corresponde ao de Estrela esposa de um mortal na América do Sul — encontra-se desdobrado em duas formas, uma fraca e a outra forte. A primeira, espalhada pelo que chamamos de crescente setentrional, deixa duas mulheres descerem de volta do céu sãs e salvas, para em seguida envolvê-las numa série de aventuras que desemboca na instituição da periodicidade sazonal, pertencente à ordem temporal. As versões das Planícies ilustram a segunda forma, segundo a qual a aventura das esposas dos astros tem inicialmente um desenlace desastroso, já que a heroína morre durante sua tentativa de fuga; a sequência da ação envolve o filho dela, que passa por várias peripécias e acaba subindo ao céu, onde vira um astro. Na verdade, essa é uma forma mista, pois essas versões tratam também da periodicidade biológica, ao instituírem a menstruação feminina e fixarem a duração normal da gestação. Por outro lado, os sucessivos deslocamentos da heroína e de seu filho, nos dois sentidos do eixo vertical, colocam em destaque o aspecto espacial, mas também estão ligados à periodicidade sazonal (OMM, pp. 214-15); de modo que tais formas relativamente fortes do mito remetem a coordenadas espaço-temporais.

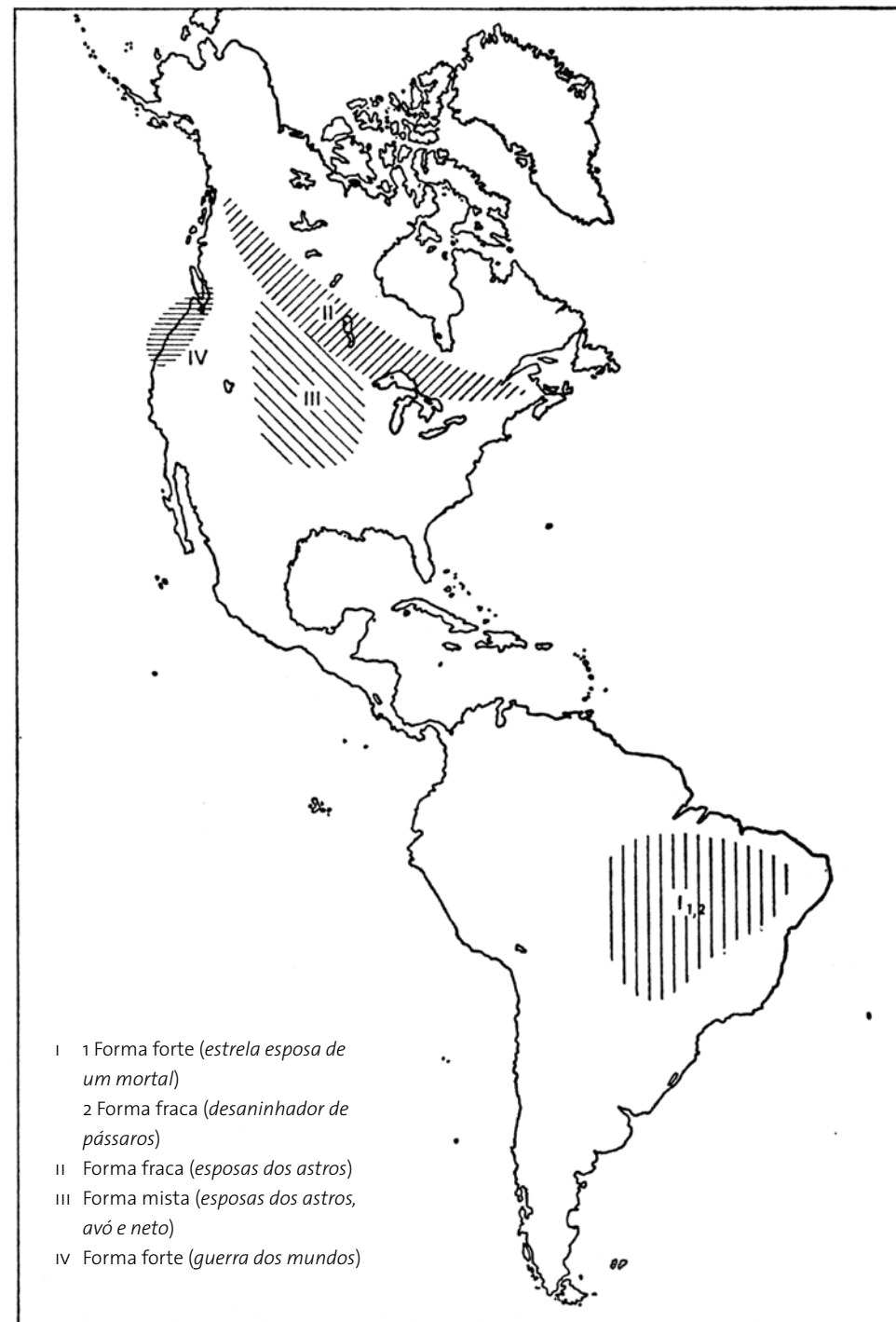
Mas onde, afinal, se encontram as formas mais fortes na América do Norte? Precisamente na zona costeira dos estados de Oregon e Washington, onde a transformação do mito do desaninhador no das esposas dos astros foi diretamente registrado e onde o segundo mito se amplifica, ganhando

as dimensões de uma guerra dos mundos, tal como se verifica entre os Qui-leute e os Quinault. Guerra cujo resultado é, sem dúvida, a conquista do fogo, mas também, num eixo propriamente espacial, a disjunção definitiva entre céu e terra, a origem das estrelas — contrapartida celeste do fogo que, para ser tornado terrestre, exigiu o sacrifício de vários terrenos — e, posteriormente, a origem da humanidade atual, oriunda da união de um personagem estelar com terrenas.

O que nos leva a distinguir, na América do Norte, uma forma fraca do mito sobre as esposas dos astros que desemboca na periodicidade sazonal, temporal portanto, ilustrada pelas versões provenientes do crescente setentrional, e uma forma forte, que culmina numa disjunção cósmica mediada pela conquista do fogo (que por essa via leva de volta à história do desaninhador). Consequentemente, na América do Norte, a forma fraca — desventuras celestes e depois terrestres das moças desmioladas — recobre um conteúdo forte, o advento da periodicidade anual e sazonal. Contrariamente, a forma forte — a guerra dos mundos — recobre um conteúdo comparativamente fraco, a origem do fogo doméstico. Entre esses dois estados extremos, o lugar intermediário cabe às versões das Planícies, cujo caráter misto já foi apontado.

Isso não é tudo. O ciclo sul-americano de Estrela esposa de um mortal reflete a forma forte do ciclo norte-americano sobre as esposas dos astros às custas de uma inversão de todos os termos, pois que num caso uma mulher celeste desce à terra e, no outro, mulheres terrestres sobem ao céu. Agora, no que concerne às formas fracas, observa-se uma inversão de outra ordem, que acompanha a mudança de hemisfério. Pois a América do Norte encarrega a história das esposas dos astros de traduzir essas formas fracas, ao passo que para a mesma finalidade, a América do Sul recorre à história do desaninhador de pássaros. Pode-se dizer, portanto, que a primeira inversão envolve estruturas complementares e a segunda, estruturas suplementares, e que elas chegam a resultados diferentes. Com efeito, no caso das estruturas complementares, a inversão que afeta por dentro o esquema matrimonial que une um personagem terrestre e um celeste $\left(\begin{array}{c} \triangle \\ \circ \end{array} \rightarrow \begin{array}{c} \circ \\ \triangle \end{array} \right)$

tem por função transformar uma categoria espacial (*céu/terra*) em categoria temporal (*vida/morte*). A inversão do mito sobre as esposas dos astros no do desaninhador de pássaros, por sua vez, tem por função transformar uma categoria natural (a de periodicidade, ao mesmo tempo astronômica e biológica) em categoria cultural (representada pela culinária e demais artes da civilização). Instaura-se, no decorrer dessa transformação, como

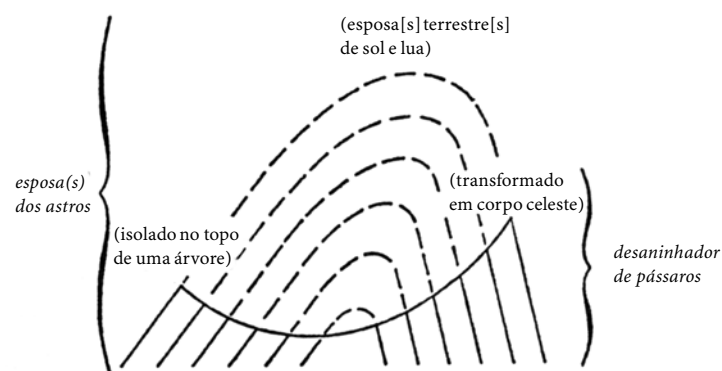


[34] O mito de referência: formas fortes e fracas.

intermediário obrigatório, a ordem zoológica, inserida inicialmente na natureza, mas que ao tornar esta última acessível ao pensamento conceitual pela introdução da descontinuidade entre as espécies permite à cultura assumir o controle sobre a natureza e manejar sua indistinção (fig. 34).

Convenhamos escolher, como estado inicial desse grupo de transformação, a lição mais forte ilustrada pelos mitos, a saber, aquela em que irrompe um conflito entre o povo do céu e o povo da terra em virtude do rapto de uma ou mais mulheres, cometido sobre os terrenos. Estes lançam uma expedição de guerra contra seus inimigos celestes. Qualquer que seja o resultado dos combates, o resultado é que a comunicação entre os dois mundos tornar-se-á impossível. Porém, na forma das estrelas no céu e do fogo de cozinha na terra, subsiste um duplo testemunho de que o alto e o baixo estiveram outrora unidos.

Tal como se a observa nas Planícies, a história das esposas dos astros permanece bem próxima desse esquema, a que dá uma expressão enfraquecida, mas mais forte do que as versões do mesmo mito distribuídas no crescente setentrional. As versões sul-americanas da história do desaninhador de pássaros ocupam uma posição ainda mais fraca; diante do que acaba se ser exposto, compreende-se a razão disso. Em relação ao mito sobre as esposas dos astros, essas versões sul-americanas ilustram um estado mais do que transformado, desabado. Em vez de se alçar até o céu, o herói para a meio caminho, no topo de uma árvore ou de uma parede de pedra, de onde logo descerá para vingar-se, para eventualmente subir de novo mais tarde, até uma região intermediária do céu, onde irá se transformar em dono dos fenômenos meteorológicos ou sazonais.



[3 5] Erosão mítica.

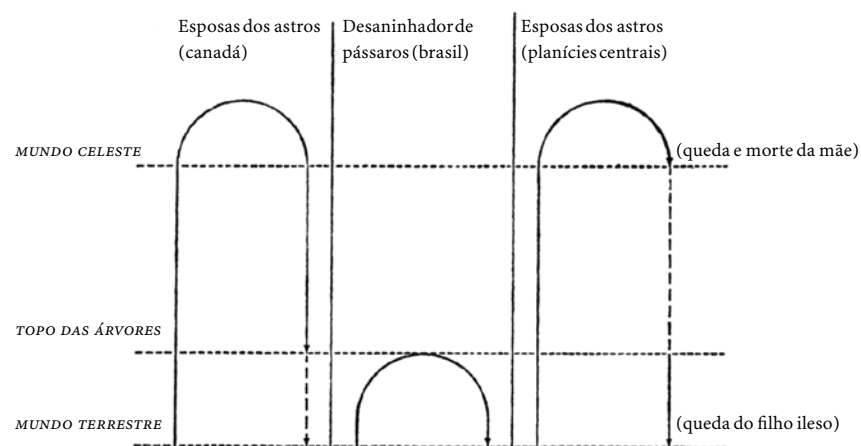
De modo que se o personagem do desaninhador inverte o da esposa do astro, faz isso do mesmo modo que um anticlínio desgastado toma o aspecto enganador de um sinclínio: apresenta uma imagem invertida de si mesmo, ainda que a história geológica explique como se fez a transição entre um e outro e demonstre como uma inversão aparente pode resultar de um processo contínuo (fig. 35). Na América do Sul, a parte que desapareceu se projeta como que em negativo, na forma efetivamente invertida de Estrela esposa de um mortal, mas ganha — como compensação, diríamos — um conteúdo positivo, a origem das plantas cultivadas, contrapartida da vida breve e complementar da função positiva do desaninhador que dá à humanidade o fogo de cozinha.

Vimos que na América do Norte, ao contrário, a dobra mítica permanece intacta, as camadas que desapareceram no outro hemisfério subsistem e, inclusive, são o lugar onde se observa uma distribuição bastante densa de formas intermediárias entre o mito sul-americano do desaninhador e os mitos, mais propriamente norte-americanos, das esposas dos astros. O estudo das versões salish nos permitiu inventariar tais formas intermediárias em que o desaninhador visita o céu e depois consegue retornar à terra são e salvo.

De modo que ele ao mesmo tempo se parece com a esposa do astro e dela difere; pois, conforme as descrições dos mitos das Planícies, ela fracassa em sua tentativa de voltar à terra e, ao cair, tem um fim lamentável. Seu filho, que caiu junto com ela e fica empestado pelo cadáver putrefeito, será recolhido e limpo por uma protetora de forma humana (*M*₄₂₅, que assim prossegue). Ao contrário, portanto, do desaninhador, que ficou empestado pelos excrementos de pássaros enquanto estava nos ares e que é ajudado a descer e depois limpo por um protetor animal.

Podemos levar mais adiante a aproximação entre os dois ciclos. As versões algonquinas do mito das esposas dos astros primeiro levam as duas protagonistas para o céu e depois as fazem descer até o topo de uma árvore, onde suas dificuldades realmente começam. Ali, elas se encontram na mesma situação que o desaninhador sul-americano cujas aventuras, mais modestas do que as delas, transcorrem inteiramente entre o solo e o topo de uma árvore na qual ele também fica preso, a uma dada altura da narrativa.

A heroína das Planícies cai de mais alto. Porém, após sua morte, seu filho a substitui e, no papel de ordenador da criação, ocupa o lugar do desaninhador. Os dois ciclos são, portanto, em parte homólogos e em parte complementares, como expressa o esquema abaixo, cujo interesse será rapidamente percebido (fig. 36).



[3 5] Desaninhador de pássaros e esposas dos astros.

Com efeito, o ritual arapaho da dança do sol exprime exatamente desse modo, mas por meio de emblemas e símbolos, a relação entre os dois ciclos. Atribui-se à esposa do astro o mastro central da cabana cerimonial, o mais alto, portanto, e coloca-se horizontalmente no topo uma cavadeira que representa a que a heroína colocou atravessado sobre o buraco feito na abóbada celeste para amarrar a corda pela qual desceria (OMM, pp. 175, 207). Vimos (*supra*, pp. 452, 467, 473) que abaixo desse dispositivo os Arapaho ficam no solo uma forquilha — espécie de mastro central em miniatura, já que este é também uma forquilha — sustentando uma efígie ou os restos de um passarinho, símbolo de outra descida de volta à terra, a do desaninhador. Esses índios percebem, conseqüentemente, uma homologia de estrutura entre os dois mitos, com apenas uma diferença de escala que afeta, como em nosso esquema, suas respectivas ordens de grandeza.

Se as relações de correspondência que acabamos de estabelecer entre as formas norte e sul-americanas dos mesmos mitos tiverem mesmo fundamento, decorrerá daí uma outra consequência. Sabemos que, na América do Sul, as versões do mito do desaninhador relativas à origem da água são mais fortes do que as relativas à origem do fogo. Pois que segundo estas últimas, o herói temporariamente afastado no topo de uma árvore volta para casa são e salvo, e nada se diz a respeito de seu destino ulterior. Nas outras, ao contrário, ele primeiro realiza uma perigosa expedição ao mundo das almas e depois se torna dono de fenômenos meteorológicos ou sazonais, possivelmente em forma de constelação (M₁), em que ele seguramente se transforma conforme outras versões (M₁₂₄ transformando M₁; cf. *supra*, p. 197).

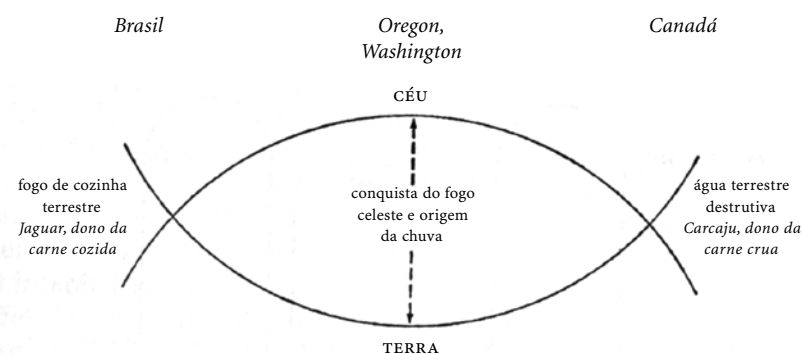
Ora, acabamos de verificar que os mitos norte-americanos mais fortes, os da guerra dos mundos, referem-se primordialmente à origem do fogo e apenas de modo subsidiário à da água (M_{793c}, M₇₉₅). Simplifiquemos um sistema complexo em benefício da demonstração e retenhamos dele os aspectos relativamente mais forte e mais fraco, que de certo modo constituem seus limites. As relações de simetria que prevalecem entre os mitos das duas Américas hão de exigir que as versões norte-americanas mais fracas possuam conexão com a água.

O que são as versões fracas? São, como dissemos, as do mito das esposas dos astros provenientes do crescente setentrional, sobretudo da parte leste do Canadá, onde, assim como na outra extremidade do continente (M_{782A}), os maridos celestes se deixam comover pelos prantos de suas companheiras e aceitam mandá-las de volta para a terra. Pois bem, segundo uma versão dos Algonquinos orientais (M_{437A}, Leland xxx: 140-46, cf. OMM, pp. 194-96), essas mulheres são espíritos aquáticos ou filhas da água (cf. M₈₀₁) que ao cabo de suas aventuras celestes e terrestres se casam com pássaros marinhos.

A conotação aquática, que já é incontestável aí, torna-se ainda mais forte entre os Ojibwa, onde as heroínas também acabam casadas com pássaros aquáticos, e estes acabam provocando o degelo da primavera ou uma inundação de grandes proporções que afoga todos os habitantes (M_{44A,B}, OMM, pp. 200-02).

Isso não é tudo. Preso no alto de uma árvore, coberto de excrementos de pássaros, o herói jê se salva graças ao jaguar que o convida a descer, limpa-o e permite sua recuperação em troca de uma oferta de alimento, os filhotes aninhados que o herói joga para ele. Esse quadro é perfeitamente simétrico ao das heroínas algonquinas presas no alto de uma árvore que imploram ao carcaju que as ajude a descer em troca da oferta sexual delas mesmas, aninhadas como pássaros na árvore; e que, mas tarde, traíndo a promessa, enganam seu salvador e às vezes o cobrem de urina (M₄₄₇). Ora, se o jaguar sul-americano é o dono do fogo terrestre e da carne cozida, o carcaju norte-americano, por sua vez, é o vítima do fogo de cozinha e dono da carne crua.

Essas duas características estão atestadas em mitos do noroeste canadense. Os Tahlitan, de língua atabascana e vizinhos dos Tlingit, contam (M_{808A,B}, Teit 7xxx: 246-48) como o carcaju, que era canibal, foi vencido pelo dono do nevoeiro, que é um modo da água. Contam ainda que o carcaju roubava toda a caça dos irmãos da mulher e eles, correndo o risco de morrer de fome, jogaram gordura ardente nele e lhe deram uma surra com bordunas. Desde então, o carcaju tem o pelo avermelhado, tem cheiro de queimado e, por ter sido atingido nas partes vitais, ficou impotente. Ladrão



[37] A conquista do fogo no céu e seus limites.

e especialista em estragar carne crua (porque a cobre de urina), o carcaju se mostra como inimigo da culinária; assim, o fogo de cozinha cumpre, para com ele, uma função destrutiva. Em conformidade com a hipótese, o carcaju na América do Norte e o jaguar na América do Sul, ambos salvadores de humanos presos no topo de uma árvore, são portanto colocados em oposição diametral no que diz respeito às respectivas funções etiológicas (fig. 37).¹²



Assim se fecha um vasto sistema, cujos elementos invariantes sempre podem ser representados na forma de um combate entre a terra e o céu pela conquista do fogo. Às vezes, esse combate opõe povos inteiros, de cada um dos

12. O carcaju neutraliza o fogo de cozinha sujando a carne crua de urina. Segundo um mito menomini (M₈₀₉, Bloomfield 3xxx: 132-53), a mãe dos dióscuros morreu ao dar à luz o segundo gêmeo, feito de pontas de sílex que rasgaram o corpo da parturiente. Esse sílex é a origem das pedras ígneas e, portanto, do fogo terrestre. Porém, a hemorragia que levou a mãe à morte apagou a fogueira doméstica, de modo que os dióscuros cresceram num mundo sem fogo, o que incitou o mais velho a ir reconquistá-lo.

Passando dos Tahltan para os Menomini, observa-se uma transformação: *culinária neutralizada* [por conjunção: *carne crua, urina masculina*] → [por conjunção: *fogueira doméstica, sangue feminino*], cf. OMM, pp. 345-46. Ao mesmo tempo, percebe-se uma outra, [*origem do fogo celeste*] → [*origem do fogo terrestre*], passando dos Machiguenga (M₂₉₉, MC, pp. 273-74) aos Menomini (M₈₀₉), por intermédio dos Taulipang, onde o fogo terrestre tem outra origem, [*fogo parido*] → [*fogo excretado*]. Não é certamente por mero efeito de eufemismo que “estar menstruada” se dizia em menomini “acender o fogo fora” (Bloomfield 3xxx: 191 e n.1). Apenas indicamos esse percurso, que permitiria obter mais um fechamento do sistema transcontinental.

dois mundos, mas pode também assumir a forma mais modesta do exílio temporário de um herói no topo de uma árvore ou rochedo — de todo modo, em direção ao céu — de onde ele irá descer para se tornar dono do fogo (M₁, M₇-M₁₂). Mas mesmo nesses casos extremos algumas constantes se mantêm. Uma delas, de ordem sociológica, funda-se na analogia entre povos inimigos e afins. A guerra dos mundos de fato resulta, nas versões mais fortes, do rapto de mulheres terrestres por homens celestes, de modo que um povo é tomador de esposas e o outro, à sua revelia, doador. Tanto na América do Sul como na América do Norte, prevalece a mesma relação entre os dois protagonistas do mito do desaninhador de pássaros: os dos mitos jê são cunhados, os dos mitos bororo e salish são pai e filho; num regime matrilinear como o dos Bororo, pai e filho são afins, relacionados por um casamento, e tanto entre os Klamath-Modoc como entre os Salish, o demiurgo se envolve numa situação do mesmo tipo ao querer se apropriar das esposas do filho, assim transformado em doador de mulheres à sua revelia. Como afirmam os Kayapó e os Ofaié (*supra*, p. 526), é portanto necessário que a mulher do jaguar sul-americano seja humana já que, de acordo com as versões norte-americanas mais fortes do mito, este dá aos humanos em troca o fogo de cozinha.

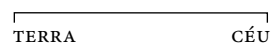
A outra constante é de ordem cosmológica, preservada em todas as versões do mito, mesmo as mais fracas: os protagonistas klamath-modoc possuem afinidades celestes, um com o sol e o outro com a lua, e tais afinidades persistem mesmo nos mitos jê, cujas metades sociológicas — cada um dos protagonistas pertence a uma — estão associadas uma ao sol e a outra à lua (*supra*, pp. 38-40, 61, 70; CC, p. 84).

Cabe ressaltar uma única diferença entre os mitos quanto a isso, no fato de as versões fortes e mistas situarem a oposição central entre criaturas terrestres e celestes, enquanto as formas fracas — nesse aspecto — a restringem a um par de protagonistas terrestres, mas que se encarregam, por meio de metáforas, das referências celestes alijadas de seu suporte. Desse modo, nas versões fracas, a oposição cosmológica entre terra e céu, alhures incarnada por personagens ou grupos de personagens distintos (humanos de um lado e corpos celestes do outro, no mito das esposas dos astros), toma o aspecto de uma oposição retórica entre sentido próprio e sentido figurado, e cada um dos dois personagens que permanecem em cena fica encarregado de exprimir os dois aspectos. Nesse caso, vimos, na América do Norte, que o perseguidor simboliza o sol e sua vítima a lua. Mas esta, como explicamos em *A origem dos modos à mesa* (p. 327 n.1) tem uma afinidade maior com os habitantes da terra do que o sol, e os mitos significam essa proximidade

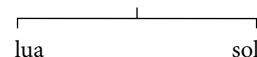
relativa por várias características, que vão desde a imperícia, a ineficácia ou a mortalidade do herói lunar (bororo e jê) até sua generosidade e poder ordenador (Baré, Salish, Nootka etc.).

Tanto entre os Bororo, os Bakairi e os Jê como entre os Salish, esses mesmo heróis de afinidades ou vocação celeste são incarnados por personagens terrestres e masculinos. É de esperar, por uma razão de paridade, que se encontre na América um grupo de mitos simétricos que encarregue um par feminino da mesma oposição cuja expressão os outros mitos confiam a um par masculino. Bem, uma oposição inicial entre céu e terra, homem e mulher, fora reduzida, numa primeira fase, a uma oposição entre sol e lua na forma de personagens celestes e masculinos (M₄₂₅-M₄₃₀). Caso ocorresse nos mitos uma mudança de sexo, deveria surgir uma nova dicotomia, afetando um dos polos da oposição anterior. E assim descobrimos, dedutivamente, uma série mítica bem atestada, consagrada ao conflito entre as duas luas, para a qual já chamamos a atenção (OMM, p. 348):

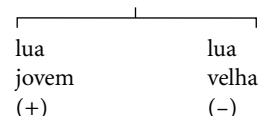
Heróis de ambos os sexos:



Machos:



Fêmeas:



Se restasse alguma dúvida quanto a essa derivação, bastaria considerar as versões norte-americanas dos mitos que se referem explicita ou implicitamente ao conflito entre as duas personagens femininas. Já apresentamos um exemplo, tomado dos Ojibwa (M₄₉₉, OMM, pp. 338-39). Vimos que esse mito, bem como um outro, aliás, que vem imediatamente antes dele na coletânea de Jones (2xxx, II: 609-23) conta como Sol recolheu uma moça terrestre desamparada e sua esposa Lua, velha e malvada, imediatamente invocou com ela e tentou matá-la numa sessão de balanço. A jovem heroína venceu sua perseguidora, fez com que ela morresse e tomou seu lugar como astro noturno, a partir de então favorável aos humanos. Pois o mesmo esquema, transposto para o mundo terrestre, permite a um outro mito, também proveniente dos Ojibwa, fundir numa mesma ação motivos derivados da história do desaninhador e da das esposas dos astros:

M₈₁₀ OJIBWA: AS DUAS LUAS (2)

Era uma vez uma velha malvada que vivia com o filho, a nora, o filhinho deles e um pequeno orfão que ela tinha adotado. Quando o homem voltava da caça, dava os melhores pedaços à esposa, que os grelhava até ficarem tostadinhos e fazerem um belo ruído ao serem mordidos. A velha ficou com ciúmes dessa preferência. Convidou a nora a ir balançar, obrigou-a a se despir e a se amarrar no balanço com um cinto de couro. Empurrou a moça com força e, quando ela estava acima de um despenhadeiro, cortou as cordas. A vítima despencou nas águas de um lago no fundo do despenhadeiro. A velha vestiu as roupas da nora e se fez passar por ela para receber os bons pedaços de caça. Comeu-os avidamente. Mas, como não tinha leite, não pode amamentar o neto.

O orfão adotado desconfiou e contou ao homem, que enterrou seu dardo com a ponta para cima e invocou o trovão e a chuva. As águas do lago ficaram revoltas mas, contrariamente ao que ele esperava, não devolveram nenhum cadáver.

Na verdade, a mulher não estava morta, tinha sido laçada pelo rabo de um monstro aquático que a tinha levado para sua morada profunda e a tinha desposado. Mas ela voltava de tempos em tempos, comovida pelo choro do filho, na forma de uma gaivota, para amamentá-lo. O marido aproveitou uma dessas ocasiões para romper com seu dardo a cauda do monstro que mantinha a mulher presa. Ao rever sua vítima, a velha se transformou em pássaro e desapareceu para sempre (Schoolcraft in Williams xxx: 258-59).

Esse mito possui duplo interesse. De um lado, a heroína para quem é uma questão de honra mastigar ruidosamente a carne grelhada reproduz aquela a que os mitos das esposas dos astros atribuem a mesma capacidade (OMM, pp. 227-66); uma capacidade que ameaça o herói do mito jê, visto que a esposa de seu pai adotivo (em vez de mãe do marido) não tolera o ruído que ele faz ao mastigar carne bem tostada, objeto de cobiça, agora, de uma outra velha, precisamente devido a essa sonoridade. Segundo M₁₀ e M₄₂₈ etc., esse dilema alimentar resulta de uma disjunção vertical realizada de baixo para cima por meio de uma árvore. Em M₈₁₀, ele causa uma disjunção, também vertical, mas realizada de cima para baixo, por meio de um balanço que, como verificamos mais uma vez (*supra*, pp. 371 e 454-56), constitui um mitema simétrico ao que permite elevar-se até o céu, ilustrado ora por uma escada de flechas, ora por uma árvore ou rocha que cresce magicamente. E finalmente, fica claro que a manobra da velha que obriga a nora a se despir para usurpar-lhe a identidade diante do filho reproduz, ao inverter, a do pai do desaninhador, que faz o mesmo para apropriar-se das esposas do filho.

Este se deixa afastar temporariamente do pai cedendo à atração por um pássaro celeste. A heroína de M₈₁₀ consegue se aproximar temporariamente do filho assumindo ela própria o aspecto de uma ave aquática.

Longe de ser particular aos Ojibwa, esse esquema mítico fundado num conflito entre as duas luas tem, na América do Norte, uma difusão quase tão ampla quanto os mitos que transforma. O motivo chamado pelos folcloristas norte-americanos de “*swing trick*”, cujo inventário foi estabelecido por Waterman (3xxx; cf. também Barrett 2xxx: 487-88), quase sempre pode, com efeito, indicar a presença de mitos desse tipo. Do mesmo modo, o motivo da mãe travestida lança uma ponte entre o grupo da avó libertina e o das duas luas. Já encontramos esse motivo entre os Esquimós (M_{746B}) e é possível segui-lo em direção ao sul até os Osage (M_{811A,B}, Dorsey 9xxx: 25-26), passando pelos Assiniboine (M_{811C}, Lowie 2xxx: 155-57), cuja versão é próxima da dos Ojibwa.



Numa obra recente sobre a análise formal dos mitos, Buchler e Selby afirmam (p. 68) que é possível formular regras que permitem deduzir sucessivamente todas as transformações míticas a partir de qualquer uma delas, com a condição de reconhecer o caráter “não recursivo” ou “indecidível” desta. Isso certamente vale para cada mito tomado isoladamente. Mas mostramos várias vezes que essas sequências, indecíveis em relação a um determinado mito em particular, podem ser reduzidas a transformações recíprocas, de certo modo perpendiculares a vários discursos míticos sobrepostos (MC, pp. 302-07). Pode-se, portanto, dar razão a esses autores na medida em que se esteja limitado à análise de um mito ou de um grupo de mitos determinado. Mas é próprio de todo mito ou grupo de mitos impedir que nos atenhamos a ele, sempre surge o momento, no decorrer da análise, em que um problema se coloca cuja resolução exige que se saia do círculo pré-determinado da análise. O mesmo mecanismo de transformações que permite reduzir umas às outras as sequências de um dado mito se estende quase que automaticamente à sequência indecível, que contudo é passível de redução, fora do mito, a outras sequências indecíveis, provenientes de mitos em relação aos quais a mesma questão se colocara.

Ao fim e ao cabo, só existe, para qualquer sistema mitológico, uma sequência absolutamente indecível. Reduzida por transformações sucessivas a seus contornos essenciais, ela é apenas o enunciado de uma oposição ou, mais exatamente, o enunciado da oposição como sendo o dado primeiro. Ao

longo desta última parte, pudemos verificar que várias centenas de narrativas aparentemente muito diferentes umas das outras e cada qual, em si, bastante complexa, procedem de uma série de constatações em cadeia: há o céu e há a terra; entre os dois, não há paridade concebível; por conseguinte, a presença na terra dessa coisa celeste que é o fogo constitui um mistério; e já que o fogo do céu agora existe cá embaixo na forma de fogueira doméstica, é preciso que alguém tenha ido da terra até o céu para buscá-lo.

De tudo isso resulta que a sequência absolutamente indecível vem a ser ou a afirmação empiricamente decidível de que há um mundo (quando nada poderia ter havido) ou, pelo menos, a de que esse ser do mundo consiste numa disparidade. Não se pode simplesmente dizer do mundo que ele é; ele é na forma de uma assimetria primeira, que se manifesta diversamente conforme a perspectiva adotada para apreendê-lo: entre alto e baixo, céu e terra, terra firme e água, perto e longe, esquerda e direita, macho e fêmea etc. Essa disparidade inerente ao real põe em marcha a especulação mítica porque condiciona, aquém do pensamento, a existência de todo objeto de pensamento.

Uma aparelhagem de oposições, de certo modo pré-montada no entendimento, funciona quando experiências, que podem ser de origem biológica, tecnológica, econômica, sociológica etc., acionam o comando, como os comportamentos inatos que se atribui aos animais, cujas fases se sucedem automaticamente a partir do momento em que são acionadas pela conjuntura apropriada. Solicitado do mesmo modo por tais conjunturas empíricas, o maquinário conceitual se põe em movimento; de cada situação concreta, por mais complexa que seja, ele incansavelmente extrai sentido, fazendo dela um objeto de pensamento ao submetê-la aos imperativos de uma organização formal. Do mesmo modo, é aplicando sistematicamente regras de oposição que os mitos nascem, brotam, se transformam em outros mitos que por sua vez se transformam, e assim por diante, até que limiares culturais ou linguísticos difíceis demais de transpor ou a própria inércia do maquinário mítico deem apenas formas desabadas e tornadas irreconhecíveis, porque as características próprias do mito nelas se esmaecem em favor de outros modos de elaboração do real que podem, dependendo do caso, ser da ordem do romance, da lenda ou da fábula com finalidades morais ou políticas (OMM, pp. 92-106; Lévi-Strauss 20xx).

A questão da gênese do mito se confunde, portanto, com a do próprio pensamento, cuja experiência constitutiva não é a de uma oposição entre eu e o outro, mas do outro apreendido como oposição. Na falta dessa propriedade intrínseca — a única, na verdade, absolutamente *dada* — nenhuma

tomada de consciência constitutiva do eu seria possível. Não sendo apreensível como relação, o ser equivaleria ao nada. As condições de surgimento do mito são pois as mesmas de todo pensamento, já que esse não poderia ser senão o pensamento de um objeto, e um objeto só o é, por mais simples e despojado que se o conceba, pelo fato de constituir o sujeito como sujeito e a própria consciência como consciência de uma relação.

Para que um mito seja gerado pelo pensamento e gere por sua vez outros mitos, é necessário e basta que uma primeira oposição seja injetada na experiência, o resultado será a geração de outras oposições em sequência. A de alto e baixo admite três modalidades, dependendo de a passagem de um polo ao outro ser feita num certo sentido, no sentido contrário ou em ambos. Ora mantido na vertical, ora convertido para horizontal, ou ambos tomados conjuntamente, o eixo de referência terá como polos o céu e a terra, o céu e a água, a terra firme e a água. Na ordem dos corpos celestes, astros individuais como sol e lua opor-se-ão às constelações e estas, ou os corpos celestes nomeados todos juntos, à massa indistinta das estrelas anônimas. Considerados em suas relações recíprocas, sol e lua poderão ser ambos machos, ambos fêmeas ou de sexos diferentes; poderão também ser estranhos entre si, amigos, consanguíneos ou afins. Do mesmo modo, e quaisquer que sejam os protagonistas, o parentesco concebido no modo da consanguinidade ou da aliança será ascendente ou descendente, reto ou oblíquo, encarado do porto de vista dos tomadores ou dos doadores de mulheres. A cada nível de oposição corresponderão outras empreitadas especulativas para conferir sentido aos respectivos cortes operados no real.

Resta a saber porque, no nosso caso, todos os fios condutores dessas empreitadas múltiplas nos pareceram convergir para uma região afinal restrita da América do Norte, à qual os etnólogos não deram particular atenção, pelo menos nesse aspecto. É nela que se justapõem as formas mais fracas do mito sobre as esposas dos astros, por vezes reduzido às proporções de um conto aldeão (*M802A-C*) — estado mais fraco desse conjunto já bem fraco constituído pelas versões do dito crescente setentrional — e formas fortes, que podem ser consideradas as mais fortes de todas, cujo tema é a guerra dos terrenos contra os celestes pela conquista do fogo.

Ora, essa não é a única singularidade que chama a atenção quando se considera a área que, para simplificar, chamaremos de oregoniana. É também nela que se encontram justapostos em maior número os menores agrupamentos humanos, cada qual ocupando um território diminuto, que diferem de seus vizinhos pela língua, pelas tradições, frequentemente pela cultura. Considerando unicamente o aspecto linguístico, na costa do

Pacífico e no interior próximo, entre os paralelos 40° e 50°, viviam separadas por alguns quilômetros as mais diversas famílias: Penutiana, Hokan, Atabascana, Algonquina, Chinook, Salish, Chemakum, Wakashan... Não é só isso. Quando se olha para o mapa da distribuição tribal e linguística, como o agora clássico de autoria de Driver, Cooper, Kirchhoff, Massey, Rainier e Spier,¹³ por mais que a prudência se imponha diante de recortes e convenções inevitavelmente arbitrárias, não há como não se admirar diante de um aspecto geral que lembra um corte histológico num tecido vivo. Toda a região compreendida entre as Rochosas e o Pacífico, sobretudo em sua parte intermediária, tem a aparência de células pequeninas, diversas na forma e na organização, cuja distribuição bastante densa e alongada faz pensar numa camada profunda e germinativa, contrastando com as células progressivamente mais frouxas que se percebe ao percorrer o corte de oeste para leste, que se parece mais com um tecido conjuntivo. Encarada dessa perspectiva, a involução costeira formada pelo estreito de Georgia, o de Juan de Fuca e o de Puget, em torno da qual se organiza a singularidade oregoniana, se parece com uma espécie de umbigo das culturas norte-americanas, marcando o ponto que talvez as tenha conectado ao que chamaríamos de seu cordão umbilical, concretizando uma noção abstrata.

Nessa hipótese, cujo alcance não se deve exagerar, os mitos com os quais termina nosso inventário representariam as formas sempre vivas, também as mais ricas e mais bem preservadas, de um sistema que, ao difundir-se para o oeste e para o sul, ter-se-ia progressivamente decomposto, do qual teríamos encontrado, até o coração da América do Sul, apenas os detritos arrastados e espalhados ao longo dos séculos pelo fluxo das migrações. Ao recolhermos e encaixarmos tais pedaços, teríamos pacientemente reconstituído o sistema no decorrer de nossa empreitada, remontando passo a passo até a fonte, onde o teríamos finalmente encontrado em estado ainda relativamente intacto.

Mas também poderíamos interpretar as coisas de outro modo. Em lugar de vermos a singularidade oregoniana como o ponto do espaço-tempo em que todos os fios de um sistema mítico primordial, desfiados alhures, ainda estariam unidos devido a uma sobrevivência, poderíamos supor que narrativas originalmente distintas teriam vindo a fundir-se e unir-se ali, como elementos de um sistema possível, que uma operação sintética teria efetivado. Mitos reduzidos a estados do sistema, sempre virtuais alhures, teriam

13 . In H.E. Driver e W.C. Massey, "Comparative Studies of North-American Indians", *Transactions of the American Philosophical Society* n.s., vol. 47, parte 2, Filadélfia, 1957.

conseguido num único tempo e local se articular e se organizar, para gerarem um mito vivo.

Do ponto de vista da análise, vê-se que as duas hipóteses se equivalem. A partir de uma ou da outra, fazendo uma inversão geral de todos os signos, nossas operações ter-se-iam efetuado do mesmo modo. Porque o sistema global que nos empenhamos em restituir é fechado, dá exatamente no mesmo explorá-lo do centro em direção à periferia, ou da superfície em direção ao interior: de todo modo, sua curvatura intrínseca garante que ele será percorrido em sua totalidade. Numa situação desse tipo, não há como determinar em que sentido do tempo estamos nos movendo.

Análises locais certamente permitem estabelecer relações de anterioridade entre certas transformações míticas, como mostramos diversas vezes (CC, pp. 229, 313-17; MC, pp. 295-307; OMM, pp. 210, 216-23, 321; e neste volume, pp. 178, 191, 193, 205, 283-84, 292-94, 301-04, 414, 473). Porém, quando nos colocamos num nível suficientemente geral para contemplar o sistema de fora e não mais de dentro, considerações históricas deixam de ser pertinentes, e ao mesmo tempo são abolidos os critérios que permitem distinguir estados do sistema que poderiam ser chamados de primeiros ou últimos.

De modo que é possível que a mais ingrata das buscas tenha sido recompensada, tendo determinado, sem tê-lo buscado nem atingido, o lugar dessa terra antigamente prometida em que seria aplacada a tripla impaciência de um porvir que é preciso esperar, um agora que foge e um voraz outrora que atrai para si, desfaz e derruba o futuro nas ruínas de um presente já confundido no passado. Pois essa ordem do tempo que o estudo dos mitos desvela não é, afinal, senão a ordem sonhada desde sempre pelos próprios mitos: um tempo mais que recuperado, suprimido. Tal como o poderia sentir alguém que, embora tendo nascido no século xx, tivesse o sentimento profundo, ampliado pela idade, de ter tido na juventude a chance de viver no século xix junto de pessoas mais velhas que dele participaram, sem sabê-lo, assim como eles haviam vivido, por intermédio de pessoas próximas que dele tinham participado, ainda no século xviii, e que tampouco sabiam disso. De forma que se tivéssemos juntado forças para soldar os elos da cadeia, cada idade a guardar vivo o de antes para os de depois, o tempo houvera sido realmente abolido. E se nós todos, homens, o tivéssemos sabido desde a origem, teríamos podido unir-nos numa conjuração contra o tempo, de que o amor pelos livros e museus e o gosto pelos antiquários e sebos constituem na civilização contemporânea, de modo por vezes derisório, uma tentativa persistente, certamente desesperada e indubitavelmente vã, de parar o tempo e voltar para trás.

Na verdade, o interesse que cremos ter pelo passado é um interesse pelo presente. Ao ligá-lo firmemente ao passado, cremos tornar o presente mais duradouro, lastreá-lo para impedi-lo de escapar e tornar-se ele mesmo passado. Como se ao ser posto em contato com o presente o passado fosse, por uma osmose milagrosa, tornar-se presente e, simultaneamente, o presente ficasse protegido contra seu próprio destino, que é tornar-se passado. É sem dúvida isso o que os mitos pretendem fazer com aquilo de que falam; espantoso é que o façam realmente pelo que são.

Levada a cabo, a análise dos mitos atinge um nível em que a própria história é anulada. Como os índios Dakota do Canadá, que remanejam a versão tradicional de um mito tribal para neutralizar a contradição por eles vivida no decorrer de uma migração recente e historicamente atestada, entre as ideologias dos Sioux e dos Algonquinos (*supra*, p. 466), todos os povos das Américas parecem ter concebido seus mitos apenas para compor com a história e restabelecer, no plano do sistema, um estado de equilíbrio no seio do qual são amortecidos os sobressaltos mais reais provocados pelos eventos. Se não, como explicar que os elementos do sistema que designamos pelo nome de operadores binários — aves galináceas, peixes chatos, borboletas e outros insetos, ciurídeos etc. — mantenham sua função semântica de uma ponta à outra do continente americano, sem jamais ser preciso invocar, para explicar tal resiliência, os inúmeros cataclismos demográficos e culturais que ocorreram ao longo dos séculos?

Essa unidade e solidez do sistema seriam misteriosos se não assumíssemos uma perspectiva do povoamento da América e das relações históricas e geográficas entre os diferentes grupos mais justa do que aquela a que seríamos espontaneamente levados por nossa condição de povo dito civilizado.

Em primeiro lugar, a rapidez dos transportes entre um ponto e outro do globo, que tendemos a considerar como uma conquista recente, pode nos levar a subestimar as enormes distâncias que são capazes de percorrer em algumas décadas ou séculos pequenos bandos de caçadores e coletores, por menos que queiram avançar. Um dos resultados mais notáveis da pesquisa arqueológica no Novo Mundo é a coincidência aproximada das datas mais antigas de ocupação obtidas nos dois hemisférios. De ambos os lados do equador, as estimativas foram recuando no mesmo ritmo e, no momento em que escrevemos, encontram-se lá e cá por volta de 12.000 a.C. Com certeza não de recuar mais ainda, mas tudo indica que o farão juntas. A partir do momento em que os homens penetraram, sem sabê-lo, a América pelas terras elevadas que uniam o estreito de Bering, trataram metodicamente de ocupar toda a extensão do Novo Mundo, e alguns séculos terão

provavelmente bastado a bandos capazes de andar dezenas de quilômetros por dia, mesmo levando em conta paradas longas de meses ou anos, para se espalharem por distâncias consideráveis, do Alasca até a Terra do Fogo. O que poderíamos chamar de uma primeira instalação dos imigrantes realizou-se por toda a extensão do continente e num tempo relativamente curto.

Mas longe de nós a absurda ideia de que após essa primeira instalação as coisas teriam parado por aí. Mesmo levando em conta o fato de que somente em dois períodos do pleistoceno superior as glaciações deixaram abarta a passagem entre o Velho e o Novo Mundo — por volta de 25.000 a.C e, mais tarde, entre o 13.000 e 10.000 a.C. aproximadamente (Müller-Beck xxxx: 374-81) — essas “janelas” foram suficientemente grandes para permitir várias vagas sucessivas de migração, escalonadas ao longo de séculos ou dezenas de séculos. Cada uma delas pode ter aproveitado os territórios vagos ou destruído ou deslocado os ocupantes anteriores. E também admitimos (OMM, pp. 56) que, ao longo dessa longa história, nada impede que tenha havido refluxo de populações, pois não há razão para que elas sempre tenham caminhado no mesmo sentido.

No momento em que a descoberta e colonização das Américas estavam por fulminar, por assim dizer, e depois aniquilar o devir histórico próprio do continente, tais movimentos populacionais ainda ocorriam e foram, durante os primeiros séculos, impedidos, infletidos ou precipitados pela chegada dos brancos. Na América do Sul, notadamente entre os Tupi, prosseguiram de modo intermitente até o século xx, e foram registrados por observadores qualificados. Reconheçamos tudo isso. Nem por isso deixa de ser verdade, diante de nossas observações acima, que em qualquer momento de sua história, as Américas, ainda que dez por cento ocupadas (com exceção da América Central, do México e dos Andes), foram um *mundo pleno*. Não no sentido que uma demografia ora asfixiante dá ao termo, mas considerando que grupos humanos muito pequenos, obrigados por uma tecnologia rudimentar a explorar enormes espaços para a caça, a coleta e a agricultura itinerante, ocuparam-nas efetivamente, percorrendo-as incessantemente, ainda que tal ocupação se pareça mais com o modo como uma quantidade ínfima de gás se dilata e dispersa suas moléculas por todo o volume de um balão do que com o empilhamento de indivíduos em conjuntos residenciais. Apesar de sua população pequena, os grupos primitivos exercem ativamente sua influência sobre toda a extensão de um território e até os limites em que o equilíbrio de forças faz prevalecer a de outros grupos. De modo que, em lugar de conceber o Novo Mundo dos tempos pré-colombianos como um espaço praticamente vazio dentro do qual estavam espalhados, a centenas de quilômetros uns dos

outros, pequenos núcleos humanos isolados, deveríamos imaginá-lo como um agregado compacto de grandes células de pequena densidade, cada uma delas povoada em todo o seu volume de modo difuso, cujas paredes ganham por isso uma relativa rigidez.

Considerando as coisas desse modo, torna-se concebível que toda criação original num dado local se repercute por contato direto em outros e que um deslocamento que aconteça num ponto do sistema acarrete paulatinamente sua completa reorganização. A física dos metais ajuda a compreender como um pequeno movimento das moléculas de um corpo rígido basta para que o arranjo geral se modifique sem mudança no aspecto ou nas propriedades externas do corpo, quando uma tensão que ultrapassa um determinado limiar é exercida num dado ponto. Enquanto isso, pode ser que o corpo seja envolvido, por fora, em todos os tipos de processos químicos ou mecânicos que lhe modificam a forma, a consistência, a cor, as propriedades e os usos a que se presta, mas os dois fenômenos não são da mesma ordem de grandeza e não ocorrem no mesmo plano.

Já está mais do que na hora de a etnologia se livrar da ilusão inteiramente inventada pelos funcionalistas, que tomam os limites práticos em que são confinados pelo tipo de estudo que preconizam por propriedades absolutas dos objetos aos quais os aplicam. Se um etnólogo fica acantonado durante um ou dois anos numa pequena unidade social, bando ou aldeia, e se esforça por apreendê-la como totalidade, isso não é razão para crer que em níveis outros em relação aqueles em que a necessidade ou a oportunidade o colocaram tal unidade não se dissolva em graus diversos em conjuntos de que ele em geral nem desconfia. No mínimo dois níveis discretos de atividades devem ser distinguidos na vida dos povos sem escrita. De um lado, o que chamaremos de campo das interações fortes, que são aquelas a que, por isso mesmo, prestou-se mais atenção; trata-se das migrações, epidias, revoluções e guerras, que se fazem sentir de modo intermitente na forma de abalos profundos de efeitos amplos e duradouros. Porém, ao lado delas, há o muito negligenciado campo das interações fracas, que ocorrem com frequência muito mais rápida e de periodicidade curta, na forma de encontros amigáveis ou hostis, visitas e casamentos. São elas que mantêm o campo em constante agitação. Esse tremor da superfície social faz com que a cada instante vibrações locais dotadas de baixa energia se repercutam paulatinamente até as extremidades do campo, independentemente de mudanças demográficas, políticas ou econômicas, que ocorrem menos frequentemente e agem mais lentamente e num nível mais profundo (cf. MC, pp. 376).

Portanto, não há contradição alguma em reconhecer que cada uma das populações americanas viveu uma história muito complicada e que buscou constantemente neutralizar tais desditas, remanejando seus mitos numa medida compatível com os constrangimentos de seus moldes tradicionais, a que sempre tinham de se adaptar. Uma história já amortecida por esse trabalho reverbera para fora em produções similares, ajustamentos são realizados e novas oposições geradas, transferindo para outros planos o saldo perpétuo das semelhanças e contrastes. Por ocasião dos encontros intertribais, dos casamentos, das transações comerciais ou das capturas de guerra, todas essas retificações são desencadeadas e se propagam a contra-corrente, muito mais do que os grandes acidentes que selam o destino dos povos. Tão logo é abalado num ponto, o sistema busca o equilíbrio reagindo em sua totalidade, e o recupera por meio de uma mitologia que pode estar causalmente ligada à história em cada uma de suas partes mas que, tomada em seu conjunto, resiste ao curso dela e reajusta constantemente sua própria grade, para que ofereça a menor resistência à torrente dos acontecimentos e esta, como comprova a experiência, é raramente forte o bastante para arrombá-la e arrastá-la em seu fluxo.



Mesmo nessa história, aliás, elementos persistem e fornecem um suporte sólido no qual os mitos podem se ancorar. Ao reencontrarmos os temas que nos inspiraram desde o começo da investigação, dir-se-ia que certas modalidades das técnicas culinárias são desse tipo. Não que pretendamos nesse caso invocar um determinismo cuja fórmula pareceria especialmente mesquinha, mas na medida em que a ideologia de cada grupo humano não pode ser analisada de modo exaustivo sem levar em conta relações concretas que cada um deles tem com o mundo; pois essa ideologia exprime tais relações, ao mesmo tempo que elas, por sua vez, a traduzem. Ora, nem é preciso invocar a etnografia para ter certeza de que o modo de comer de cada um é, dentre todos os comportamentos, o que os homens mais frequentemente escolhem para afirmar sua originalidade diante de outrem. O leigo primeiro julga um país estrangeiro por sua culinária, e a sobrevivência desse critério em nossa civilização mecânica está aí para mostrar que, independentemente de qualquer consideração de ordem biológica, ele exprime com muita profundidade os elos que unem cada indivíduo a um meio, a um estilo de vida, a uma sociedade.

Já em *O cru e o cozido*, a “sinfonia breve” que fechava a segunda parte, cujos três movimentos diziam respeito aos Jê, aos Bororo e aos Tupi, implicava que um contraponto de inspiração culinária poderia servir de substrato

para os diferentes modos como essas populações vizinhas umas das outras explicam a origem do fogo. Dizíamos então que entre os Jê, que fazem do conjunto (podre + cru) uma categoria natural, e os Tupi, que fazem do conjunto (cru + cozido) uma categoria cultural, os Bororo ocupam uma posição intermediária, cuja razão de ser, acrescentávamos caberia buscar (CC, p. 152). Agora, mais familiarizados com os mitos e esclarecidos pelas considerações de ordem culinária a que fomos remetidos diversas vezes, não poderíamos relacionar essas diferenças aos respectivos usos das três populações? Os Tupi faziam cerâmica e praticavam o canibalismo, técnica e costume, respectivamente, que os Jê ignoravam ou proscreviam. Os Bororo, por sua vez, eram ceramistas como os Tupi e não canibais como os Jê. Além disso, os antigos Tupi defumavam ou coziam a fogo lento a carne, ao passo que os Bororo geralmente a ferviam. Tal preferência certamente não aparece no testemunho de von den Steinen, que conheceu os Bororo fora de suas aldeias tradicionais, num acampamento em que tinham sido reunidos pela autoridade militar, que aliás lhes dava grande liberdade quanto à observar seus ritos e costumes. O etnólogo alemão nota, por sinal (p. 624) que os índios assavam a caça sem nem ao menos limpá-la e só punham as tripas na panela. Em compensação, chamou a atenção dos missionários salesianos, bem como a nossa, em 1935, a predileção dos Bororo pelo alimento fervido: “A carne dos animais selvagens e pássaros é geralmente fervida em panelas chamadas *aria* [...] Só raramente eles grelham a carne, espetadas em varetas de madeira colocadas ao lado do fogo [...] Os peixes grandes são cortados em pedaços e fervidos” [RECUPERAR ORIGINAL] (Colbacchini & Albisetti xxxx: 66-67; ver pp. 126-27 sobre os ritos de exorcismo da caça ferventada). As mulheres cozinham a carne “quase sempre na água” [RECUPERAR ORIGINAL] diz a E.B. (I: 34; cf. 322-28) e, com o caldo, preparam uma sopa de legumes que levam para a casa dos homens. Os Bororo também consomem milho na forma de mingau cozido, como faziam e fazem ainda, onde sobrevivem, os Tupi. Nesse aspecto, ambos se opõem aos Jê que, segundo o testemunho de Banner (1xxx: 54) “bebem água pura e não gostam dos mingaus que tanto apreciam os Tupi”.

Entre os Bororo, essas preferências culinárias combinam com uma mitologia na qual sobressai constantemente, como mostramos (CC, pp. 201, 298), o primado da água sobre o fogo, claramente evidenciada pela comparação entre os mitos jê M₁₆₃ e bororo M₁₂₀-M₁₂₃, nos quais são comutados os termos *pica-paus* → *aves aquáticas*, *Lua desajeitado* → *Sol desajeitado*, *fogo espalhado* → *água espalhada*, *sol aproximado* → *sol afastado* etc. À exceção do mito M₅₅, que trata da origem do fogo de forma cultural, não é exagero

dizer que todas as narrativas bororo sobre esse tema dizem respeito não ao acendimento do primeiro fogo mas a seu apagamento pela água.

Se notarmos que os mitos jê, na América do Sul, e os mitos salish, na América do Norte, formaram, por assim dizer, a espinha dorsal de nossa argumentação, daremos mais importância ainda à presença, nesses dois grupos de populações, do forno de terra, cercado em ambos os casos de representações ideológicas muito semelhantes e cuja ausência entre os povos limítrofes — que certamente não desconheciam esse costume de seus vizinhos — gerou de sua parte, em reação, ideologias compensadoras. Estas fazem portanto parte do sistema tanto quanto as outras.

Pois bem, entre os Salish, é uma característica constante do forno de terra sua associação com o sexo feminino. Os Flathead consideravam que tudo o que diz respeito à extração de raízes e bulbos comestíveis e a seu cozimento cabe às mulheres: “Na verdade, os homens eram inclusive proibidos de se aproximar do fogo, de medo que atraíssem azar e provocassem a fome” (Turney-High 2xxx: 127). Entre os Coeur d’Alêne, a mesma proibição visava mais especialmente os solteiros: “Os bulbos se estragariam ou não ficariam devidamente cozidos se um homem se aproximasse do fogo” (Teit 6xxx: 185; 9xxx: 509). Ela foi registrada também entre os Okanagon, acompanhada de sua complementar: as mulheres não podiam ficar a menos de meia milha das barragens de pesca (Cline: 17). “Quando se trata de assar no forno bulbos e raízes, dizem os Thompson, só as mulheres devem participar” (Hill-Tout 10xx: 513). Os Shuswap no interior e os Twana na costa do estreito de Puget igualmente proibiam o forno de terra aos homens (Boas 16xx: 637; Elmendorf 1xxx: 133). Trata-se portanto de uma regra geral em toda a área salish. A proibição simétrica, mencionada entre os Okanagon, faz pensar que a regra se baseia numa dupla oposição, entre homens e mulheres de um lado, entre água e terra (ou fogo) do outro.

À diferença de seus vizinhos bororo e tupi, os Jê utilizavam e ainda utilizam um tipo de forno de terra minuciosamente descrito pelas fontes etnográficas. Primeiro, esquentam-se num braseiro pedras ou pedaços de cupinzeiro, que são igualmente duros, até ficarem em brasa. Depois varre-se o solo ardente e arruma-se sobre ele um leito de folhas verdes, sobre as quais é colocada uma massa redonda de um metro de diâmetro, feita de pasta de mandioca com pedaços de carne, que é empacotada com folhas. Por cima, amontoam-se pedras ou pedaços de cupinzeiro ainda ardentes (por baixo, segundo Maybury-Lewis xxx: 45), e cobre-se com esteiras velhas e terra tirada dos arredores; o resultado se parece com um túmulo (Nimuendaju 5xxx: 34; cf. também 8xxx: 43; Banner 1xxx: 54-55; Dreyfus xxx: 34-35; Maybury-Lewis *l.c.*). Ora, à exceção dos Apinajé, onde os homens ajudavam

no forno de terra (Nimuendaju 5xxx: 16), entre os Xerente, os Timbira, os Kayapó e, aparentemente, todos os demais Jê, isso era tarefa exclusiva das mulheres, como entre os Salish. Entre os Xikrin, que são Kayapó setentrionais, consta até que o forno de terra era instalado sob um abrigo na extremidade da aldeia, oposto à casa dos homens, como um lugar privado em que só as mulheres podiam se reunir (Friel 3xxx: 15-16). O nome kayapó do forno de terra, /ki/, compartilhado pela maioria das línguas da mesma família, com um sufixo, dá /ki-kré/, “casa”, e os índios creem que o abrigo que protege o forno da chuva é o protótipo de suas habitações (Banner 1xxx: 55).

Para explicar a origem do forno de terra, os Kayapó tem mitos, dos quais infelizmente só conhecemos pedaços. Estão ligados ao ciclo dos dioscuros, fundadores da casa dos homens e iniciadores dos ritos de caça, que tivemos ocasião de comentar em volumes anteriores (M₁₄₂, M₂₂₅-M₂₂₇; CC, pp. 264-65; MC, pp. 99-125). Segundo uma versão (M_{812A}, Banner 1xxx: 55), um dos dois heróis — não se diz qual deles — mandou fazer uma massa de mandioca, pegou-a e mandou acender uma fogueira em torno dele. Antes de o fogo se apagar, ele tinha-se transformado em pedra, que as mulheres molharam bastante, para não estourar. A massa teve tempo de cozinhar e o homem voltou a ter a aparência natural. Entretanto, sua pele, que antes era branca, ficou vermelha, e desde então existem as pedras usadas para aquecer o forno.

As outras versões (M_{812B,C}; *ibid.*; Dreyfus xxx: 85-86) contam que um homem ficou furioso com o fogo que tinha queimado seu sobrinho. Mandou a irmã preparar um forno. “Mas afinal onde está a carne?” ela perguntou. O homem respondeu: “Comigo”. E deitou-se sobre as pedras ardentes que o assaram. Então ele se levantou, foi para o rio e sumiu na água (transformado em jacaré, M_{812C}). Muito tempo depois, ele voltou ileso e sem nenhum sinal de seu suplício. Disse que tinha morado com os peixes e para provar mostrou os peixinhos que tinham ficado presos em seus longos cabelos. Esses peixinhos eram as mulheres que outrora desistiram da forma humana (cf. M₁₅₃, CC, pp. 272). Ensinou aos índios os cantos rituais que tinha aprendido com os peixes (M_{812B}) e repartiu pelas casas os nomes cerimoniais chamados “de peixe”, muito valorizados entre os Kayapó (M_{812C}).¹⁴

Por mais mutilados que se encontrem esses mitos, é possível observar várias coisas a seu respeito. Dentro do mesmo ciclo, eles invertem claramente

14. Esses mitos jê talvez ecoem entre os Ayoré do Chaco setentrional, para quem um inseto terrícola de picada dolorida é o inventor do forno, cujas brasas deixaram seu peito vermelho, e o anunciador de colheitas abundantes, quando é visto cavando a terra nas roças (Muñoz-Bernand xxx: xlii).

M₁₄₂, em que as mulheres imolam o herói empurrando-o para dentro de um forno de terra ainda ardente (MC, pp. 101), ao passo que aqui elas o molham para evitar que seja destruído pelo fogo. Em ambos os casos, no entanto, o herói dá origem às pedras de forno e ao cupinzeiro, cujos pedaços podem ser usados para a mesma finalidade que as pedras. Mostramos, em *Do mel às cinzas*, que M₁₄₂ pertence a um grupo que trata da educação das mulheres. As de M_{812A-C} são bem educadas, já que sabem preparar e controlar o cozimento, tarefas propriamente femininas; ao dar origem às pedras ou pedaços de terra dura, o herói lhes fornece o meio de exercer suas habilidades.

Vamos abrir um parêntese, para um breve retorno à América do Norte. Os Kalapuya, que constituíam um grupo linguístico isolado entre os Salish e os Sahaptin, em cuja terapêutica as cauterizações profundas tinham considerável importância,¹⁵ faziam com que antes de cada mulher depositar sua colheita de bulbos no forno de terra coletivo um xamã andasse descalço sobre as pedras ardentes: “ele atravessava toda a extensão do forno e depois inspecionava a planta de seus pés, que ficara intacta, e garantia que as camácias logo estariam cozidas” (Jacobs 4xxx: 18-19; cf. pp. 29, 30, 36). De modo que lá também — mas em forma de rito em vez de mito — é preciso que um homem consagrado seja “cozido” para que as mulheres possam entregar suas colheitas ao forno com plenas chances de sucesso.

Por outro lado, M_{812B} se apresenta claramente como mito fundador de uma cerimônia em homenagem aos peixes. Uma festa assim também existia entre os Timbira, que a celebravam nos anos sem cerimônia de iniciação dos rapazes, alternando com uma festa em homenagem aos pássaros (Nimuendaju 8xxx: 212-30). Ora, o mito fundador dessa última festa, chamada / *pepkaha’k* /, é exatamente simétrico a M_{812B}. Conta-se que um homem sofria de uma grave infecção devido a uma formiga que tinha se agarrado pelas mandíbulas no fundo de seu canal auditivo. O mal se generalizou e ele ficou com o corpo coberto de abscessos. Ele não conseguia mais se mover e foi abandonado com algumas provisões. As aves de rapina se lançaram sobre o que achavam ser um cadáver, para comê-lo. Ao perceberem o engano, mandaram o colibri de bico comprido extirparem a causa do mal e os urubus comerem os vermes e o pus. Em seguida, o grande urubu levou o homem ao céu e o alimentou, não com carniça, mas com carne assada e beijos de mandioca. Quando ele ficou curado, eles lhe ensinaram seus ritos e ele, ao voltar à terra, ensinou-os aos parentes e concidadãos, que achavam

.....
15 . Bem como entre os Salish do estreito de Puget, aliás, que tratavam reumatismos queimando um buraco na carne até o osso (Eells 1xxx: 218).

que ele tinha morrido (M_{813A}, Nimuendaju 8xxx: 247; cf. versões apinajé M_{813B,C}, Oliveira xxx: 80-82, Nimuendaju 5xxx: 184-86). De modo que o céu e os pássaros desempenham em relação a um homem podre o mesmo papel salvador e iniciático que M_{812B} confia à água e aos peixes em relação a um homem queimado, invertendo o sinal das funções que, nos mitos bororo e tupi, associam o fogo ao céu e a podridão à água:

(céu ≡ fogo) → (podre⁻¹);

(água ≡ podridão) → (queimado⁻¹).

Além disso, se os pássaros de M_{813A} são machos, os peixes de M_{812B} incarnam o sexo feminino. Debrucemo-nos sobre esse ponto por um momento.

Fracamente em M_{812A}, fortemente em M_{812B}, as mulheres possuem uma afinidade com a água: ou elas encharcam o herói ou, transformadas em peixes, elas o recebem na água. Inversamente, o herói masculino possui uma afinidade com a pedra — em que ele se transforma numa versão — e com o fogo, a que se entrega em ambos. As pedras são comparáveis a terra dura e, na técnica do forno, a terra endurecida pelos cupins substitui a pedra. Nesse particular, há ao mesmo tempo uma semelhança e uma diferença entre o forno de terra e a cerâmica. Ambos são à base de terra cozida, mas no primeiro caso ela está do lado do fogo, assimilada portanto a um elemento natural, e no segundo, está do lado do alimento que contém na condição de recipiente, ou seja, como obra cultural. Consequentemente, o cozimento no forno de terra e o cozimento em recipientes de argila operam com os mesmos três elementos — fogo, terra cozida ou pedra e alimento — mas instituem entre eles relações diferentes. O forno de terra coloca as pedras ou pedaços de terra previamente “cozidos” (pois que em brasa) do lado do fogo e da natureza; o cozimento por ebulição coloca a terra cozida (de que são feitos os recipientes) do lado da cultura e do alimento preparado:

forno de terra: (fogo + pedras ou pedaços de terra cozida) // alimento

cerâmica: fogo // (terra cozida + alimento).

O deslocamento de um termo que se observa entre uma fórmula e outra é simétrico, quanto à forma, ao que nos parecera impor-se para a análise dos mitos sobre a origem do fogo, provenientes dos Jê e dos Tupi (*supra*, p. 546):

Jê: (podre + cru) // cozido

Tupi: podre // (cru + cozido).

Os Jê utilizam o forno de terra, mas não fazem cerâmica nem praticam o canibalismo; opõem-se, assim, em três pontos aos Tupi, que são ceramistas, canibais e desconhecem o forno, substituído entre eles, pode-se dizer, pelo moquéim. A intervenção da presença ou ausência de canibalismo no sistema advém, de um lado, dos mitos tupi sobre a origem do fogo em que o herói assume a aparência de carniça e finge se oferecer como refeição canibal aos urubus (M₆₅₋₆₈) e, do outro, dos mitos jê sobre a origem do forno de terra em que o herói finge se imolar deixando-se assar do modo que os humanos costumam fazer para seus festins. Ao canibalismo autêntico e belicoso dos Tupi os Jê, portanto, opõem — mas apenas no plano do mito — um canibalismo metafórico e humanitário. Longe de traduzir a fereza voltada para fora, reflete a forma mais estreita de solidariedade social e familiar conhecida pelos Kayapó, a que prevalece entre tio materno e sobrinho pela transmissão de nomes cerimoniais, cuja origem M_{812C} explica. Além disso, ocorre uma outra inversão, por efeito da torção supranumerária assinalada desde o início de nossas pesquisas como propriedade distintiva das transformações míticas (Lévi-Strauss 5: 252): contrariamente ao que se poderia esperar logicamente, o auto-cozimento do herói não o transforma em alimento mas em pedras de forno, ou seja, no meio de cozinhar o alimento.

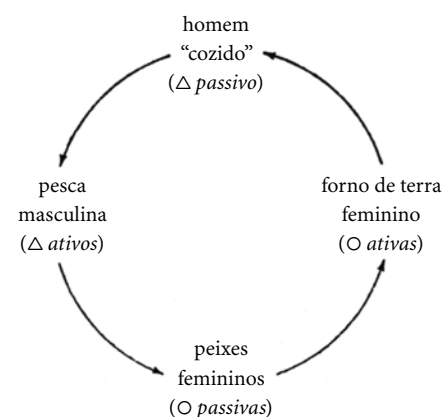
Entre as duas fórmulas extremas, ilustradas pelos Tupi e pelos Jê, verifica-se que os Bororo, ceramistas como os primeiros e não canibais como os últimos, ocupam uma posição intermediária. Por outro lado, se eles não possuem o forno de terra, “semelhante a um túmulo” [ORIGINAL NIMUENDAJU – VER TB ACIMA] (*supra*, p. 548), possuem dele um equivalente invertido na forma do, por assim dizer, “podredouro” em que o cadáver é encharcado, apodrece e se descarna, à espera do segundo enterro. De modo que, para esses adeptos do alimento ferventado, a água possui dupla função: garante ao mesmo tempo o cozimento e a corrupção. Não parece haver dúvida de que os Jê também praticavam as duplas exéquias (Nimuendaju 5xxx: 153; xxx: 100; xxx: 134-35; Dreyfus xxx: 59-60), mas as ossadas do defunto, limpas e pintadas, eram enterradas, e não mergulhadas na água de lagos ou rios, como fazem os Bororo.

Vimos que M_{812A-C} pressupõem uma dupla afinidade entre as mulheres e água de um lado, os homens e o fogo do outro. Entre os Bororo, onde a água garante a preservação das ossadas pintadas e enfeitadas com penas, assim dotadas de uma carne imputrescível, prevalecem as afinidades inversas: existe uma congruência entre a água, morada das almas, e a sociedade dos homens que, na terra, as incarnam; “A mulher sempre tem de deixar passar o homem, pois durante as cerimônias os homens representam as almas” [RECUPERAR ORIGINAL] (Colbacchini & Albisetti xxx: 139).

Não se pode cozinhar na casa dos homens e, no ambiente doméstico, marido e mulher comem do mesmo prato de costas um para o outro. Separados pela culinária, os sexos são unidos por seu oposto: quando o marido está na casa, a mulher não tem o direito de sair, nem mesmo para fazer suas necessidades (cf. Colbacchini & Albisetti, *ibid.*: 68, 139).

Em compensação, os mitos jê sobre a origem do forno de terra juntam simbolicamente os sexos, pois fazem tomar parte da mesma obra cultural os homens, do lado do fogo, e as mulheres, do lado da água. Mas na realidade é o inverso, já que só as mulheres lidam com o forno. Porém, como entre

os Okanagon,¹⁶ essa regra tem uma contrapartida: as mulheres são excluídas dos ritos da pesca coletiva que, entre os Kayapó, é assunto exclusivo das metades masculinas, ficando as mulheres como simples espectadoras (Dreyfus xxx: 30-31).¹⁷ Se os homens são excluídos do forno coletivo (≡ fogo) e as mulheres, da pesca coletiva (≡ água), entende-se que os mitos possam, para mediatizar essa oposição, assimilar as mulheres aos peixes,



[38] A origem dos peixes.

objetos passivos da pesca, e os homens às pedras de forno, meio passivo do cozimento (fig. 38).

Voltemos um pouco à América do Norte e aos mitos coos M_{793A-C} (*supra*, pp. 505, 509), em que notamos uma dupla progressão hierárquica, quanto

16. E certamente também mais a leste: “Os da baía de Hudson... disseram aos Outaoüas [Ottawa; n.t.] que se ficassem muito tempo longe de suas mulheres elas passariam fome, porque não sabiam como pescar peixes” (Perrot xxx: 134).

17. Nimuendaju (5xxx: 94) afirma o contrário em relação aos Apinajé: “Homens, mulheres e crianças participam da pesca com veneno”. Por outro lado, Maybury-Lewis (xxx: 52) afirma que as mulheres xavante nunca pescam. Em *O cru e o cozido* (pp. 282-84) avançamos diversas razões que levam a crer que a pesca é assunto exclusivamente masculino na maior parte do Brasil central. Os documentos disponíveis não permitem afirmar com segurança se a proibição que afeta as mulheres desaparece mais para o norte, ou se toma a forma amainada de uma repartição das tarefas, entre os homens, que preparariam e espalhariam o veneno de pesca e as mulheres, cuja participação se restringiria a recolher os peixes desmaiados em seus cestos.

à matéria prima da culinária, indo das bagas aos salmões, passando pelas raízes e bulbos, e quanto a seu meio, do cru ao ferventado passando pelo cozimento no forno. O mito wasco M_{663A} (*supra*, p. 309) igualmente afirma a superioridade do ferventado sobre o assado, que deve aqui ser entendido como gralhado diretamente sobre as brasas. Na América do Sul, os Bororo, que não possuem forno de terra, colocam o ferventado acima de todos os outros modos de cozimento. E os Jê, que nunca fazem isso, visto que não possuem cerâmica e só esquentam água com pedras em brasa para aquecer e amolecer bacabas (Nimuendaju 5xxx: 96; Lowie 13xx: 383), consideram o forno de terra um modo de cozimento nobre que confere aos que o utilizam uma superioridade inegável sobre seus vizinhos menos civilizados (T.S. Turner, comunicação pessoal).

Deve ser imediatamente relegada ao arsenal de ideias ultrapassadas a tese segundo a qual a ausência de cerâmica entre os Jê e os povos norteamericanos situados a oeste das Rochosas e nas Planícies decorreria de sua incapacidade técnica ou da impossibilidade de encontrarem argila adequada. Em caso de necessidade, os Okanagon cavavam o solo argiloso, enchiam o buraco de água e cozinhavam o alimento utilizando pedras em brasa (Teit 6xxx: 230-78); em 1929, os Sanpoil ainda sabiam reconhecer a excelente argila branca que antigamente extraíam das margens do rio Columbia para modelar potes que eram secados ao sol e forrados de pele de peixe, utilizados unicamente para pegar água (Ray 6xxx).

Os Arapaho, que ocuparam um lugar importante em nossa argumentação, ainda faziam cerâmica até recentemente (Kroeber 3xxx: 25) e cacos de cerâmica foram encontrados nos territórios atualmente ocupados pelos Jê (Lowie 13xx: 386-87). Contam-se nos dedos os povos cujo baixo nível técnico poderia fazer considerar como incapazes de fazer cerâmica; em relação aos Jê, aos Sahaptin e aos Salish, a hipótese é simplesmente absurda. Ao contrário, todas as análises acima sobre as representações e crenças relativas ao forno de terra concorrem para mostrar que se certos povos não fazem cerâmica, é em razão de uma incompatibilidade de ordem, digamos, filosófica que eles concebem de modo mais ou menos consciente entre essas técnicas.

Certas regiões parecem ser insensíveis a essa filosofia natural que prevalece em regiões do Novo Mundo bastante vastas e distantes umas das outras, como o Chaco, em que o uso da cerâmica era generalizado mas várias tribos — Matakó, Choroti, Ashluslay, Tsirakua, Ayoré — construíam fornos de terra, alguns deles dotados de uma chaminé de aeração escavada na diagonal para ventilar o forno. O norte da Argentina, onde a arte da cerâmica foi notavelmente desenvolvida nos tempos pré-históricos, fornece vestígios abundan-

tes de construções enterradas que eram provavelmente fornos, apesar de não se saber se serviam para cozer alimentos ou produtos cerâmicos.

Nessa região da América, portanto, não se pode dizer que a cerâmica e o forno de terra fossem incompatíveis. Porém, há um aspecto do nosso método no qual devemos insistir, sobretudo nestas últimas páginas: sem jamais buscar determinar a unidade e exclusividade de um esquema mítico, reconhecemos que todo esquema, por mais fundamental que possa parecer, normalmente gera seu contrário, quer seja por um efeito imediato de espelhamento ou por uma elaboração mais prolongada. Ainda que não nos seja possível, para não alongar exageradamente este livro, tratá-la em profundidade, convém reservar o lugar de uma transformação cujas premissas — que exigem desvios consideráveis — foram colocadas em nosso curso do Collège de France em 1964-65. Apenas indicaremos que essa transformação, que pode ser encontrada na América do Sul no Chaco e no médio Amazonas, reaparece na América Central e também na América do Norte, entre as tribos ditas aldeãs das Planícies. Tornando ou não compatíveis a cerâmica e o forno de terra — pois os diferentes povos não exploram igualmente todas as suas consequências — ela se baseia num esquema mais geral em que a ênfase da especulação mítica se desloca da conquista do fogo no céu pelos terrenos para a dádiva da argila e da misteriosa arte da cerâmica feita aos terrenos por seres sobrenaturais, aquáticos e subterrâneos. Incompatíveis no eixo terra-céu, forno de terra e cerâmica tornam-se, assim, compatíveis num eixo de que a terra ocupa uma das pontas e a água e o mundo subterrâneo a outra (cf. CC, pp. 253-54, 327-29; OMM, p. 62 n. 1).

Onde a incompatibilidade existe, ela tampouco afeta o cozimento por fervura, quando é feito em recipientes de madeira, entrecasca ou cestaria impermeabilizada nos quais são mergulhadas pedras em brasa. Como no caso do forno, as pedras ou pedaços de terra cozida funcionam aqui no modo de pertinência da natureza e do fogo, não do alimento e da cultura. Nesse caso, tudo se passa como se o forno de terra fosse um operador que inverte os valores alhures atribuídos ao assado e ao ferventado, pois representa uma técnica culinária superior, à qual a fervura com pedras quentes se assemelha mais do que o cozimento diretamente sobre a brasa. Apesar de esta última técnica remeter objetivamente à assadura, o forno de terra atrai para si, por assim dizer, a outra, e confere a essa forma de particular de fervura uma primazia sobre a assadura pura e simples.

Por conseguinte, para os Jê, que não empregam fervura, a assadura no forno é superior à assadura no fogo ou na brasa. Para os Salish e seus vizinhos, que fervem em recipientes de entrecasca, madeira ou cestaria usando

pedras ardentes, a fervura é superior à assadura no forno, que por sua vez é superior à assadura na brasa. Nesse metassistema, os Bororo ocupam, novamente, uma posição intermediária, pois temos:

Salish etc.: ferventado > assado no forno > assado simples;

Bororo: ferventado > o > assado simples;

Jê: o > assado no forno > assado simples.

No plano dos mitos, essa conceitualização da infraestrutura se traduz por uma ideologia em que a conquista do fogo por si só poderia refletir o primado do forno de terra e a conquista concomitante do fogo e da água o do cozimento por fervura. Os mitos jê contam a primeira, os mitos bororo a segunda e os Salish — que têm o sistema culinário mais completo — integram em seus mitos os dois tipos de narrativa.

De todo modo, de uma ponta à outra do imenso campo mítico que exploramos, é o forno de terra que, por sua presença ou ausência, sempre faz o papel de pivô. Em várias versões jê do mito do desaninhador (M7, M8, M12) o herói lança para o cunhado uma pedra, às vezes tirada de sua boca (M12), em lugar dos filhotes que tinha sido mandado buscar no topo de uma árvore. Segundo M8, ele lança pedras encontradas no ninho e que, precisa o texto, são redondas. Pois bem, a propósito de um outro grupo Kayapó, os Xikrin, um observador (Friel 3xxx: 15) nota que “as pedras de forno são sempre lisas, arredondadas ou ovais, tiradas do leito do rio” [RECUPERAR ORIGINAL], ou seja, roladas pela água. Esses detalhes, aparentemente sem importância, adquirem uma significação mais clara quando se percorre a América do Norte. Para começar, os mitos arapaho chamam de “pedra aquecida” o projétil lançado por Lua para matar sua esposa humana e impedir que ela desça do céu para a terra (M428, Dorsey 5xxx: 223); trata-se, portanto, de uma pedra como as que esses índios aquecem para, na falta de cerâmica, cuja arte perderam, colocar dentro de um buraco na terra (nesse sentido aparentado a um forno) forrado de couro e preenchido com água (Kroeber 3xxx: 25). Nas versões do mesmo tipo provenientes dos Algonquinos centrais e orientais (M437-438, M444), uma pedra ardente é jogada na boca de um herói chamado Mergulhão ou Coberto-de-Contas e o mata. Esse motivo de um personagem dentro do qual é posta uma pedra em brasa, transformando-o simbolicamente em forno de terra, reaparece aqui e acolá, esporadicamente, sem dúvida, mas com uma persistência notável, em todos os estados da grande transformação mitológica à qual foram dedicados estes volumes: dos Maidu da Califórnia (M636) até os Assiniboine e os Cree

(M766A,B), passando pelos Okanagon (M733) e os Sanpoil (M737); em direção ao sul, até os Dakota (M769B) e os Navajo (M776B). Mesmo nas fronteiras do grupo de transformação um personagem subterrâneo ou enganador incarna o forno de terra: nas versões klamath do desaninhador (M538), nas versões cowlitz do conflito entre as duas ursas em que o pai de Dona Grizzly se chama Pedra-Quente ou Cozido-sobre-Pedras (M615B, Adamson xxx: 211-13; M615C, Jacobs 1xxx: 159-63) e, finalmente, no mito navajo M776B em que Coiote morre por ingerir uma pedra em brasa recoberta de alimento enquanto no céu surgem as Plêiades, contrapartida estelar das brasas incandescentes reunidas no forno de terra, que esses índios também utilizam (Franciscan Fathers xxx: 207, 208, 218).

Há de ter sido notado que, em todos esses exemplos, o forno de terra se projeta de forma negativa, como causa ou efeito de uma disjunção e como meio de destruir um adversário, que às vezes é um monstro antropófago e subterrâneo. De modo que se trata de um forno que funciona de certo modo ao contrário, um anti-forno por assim dizer, e o emprego dessa fórmula explica imediatamente a razão disso.

Na medida em que todos esses mitos pertencem ao ciclo do desaninhador, eles se referem direta ou indiretamente a uma época em que o fogo de cozinha ainda não existia. Nesse estágio, a imagem do forno de terra concebido como manifestação suprema da arte culinária só podia, portanto, ser virtual; pois apenas a partir do momento em que o fogo é obtido ela poderia se realizar. A imagem antecipada do forno de terra que os mitos de origem do fogo apresentam é, conseqüentemente, em relação ao objeto real ainda não surgido, invertida como a imagem de um objeto colocado fora de uma câmara escura, cujos raios luminosos emitidos se juntam e se cruzam para entrar na câmara por seu ponto de abertura. Na ordem espacial, este corresponde ao evento marcante que, no tempo do mito, determina a passagem do estado de natureza para o estado de sociedade.

Esse evento decisivo para a vida e o futuro da humanidade não é senão, como sabemos, a conquista do fogo no céu por um herói terrestre que por lá tinha se aventurado deliberadamente ou à sua revelia, pondo em operação uma oposição que o pensamento mítico considera essencial e que talvez esteja na origem de outras representações religiosas, inclusive as de nossa própria civilização: “Só restaria, afinal, por conta da comunidade indo-europeia — escreve E. Benveniste (11: 180) a própria noção de “deus”. Esta se encontra bem atestada na forma **deiwos*, cujo sentido próprio é “luminoso” e “celeste”; nessa condição, o deus se opõe ao humano que é “terrestre” (é esse o sentido da palavra latina *homo*)”.

Mas, se a concordância quanto a essa oposição é tão generalizada, não deveria ela ter um fundamento real? Reconheçamo-lo, pois, com um pensador insuspeito de nostalgia em relação a um longínquo passado: “Apesar da gigantesca revolução libertadora que a máquina a vapor realizou no mundo social... não resta dúvida que o fogo por fricção a ultrapassa em eficácia libertadora universal. Pois o fogo por fricção deu ao homem, pela primeira vez, controle sobre uma força da natureza e, nisso, separou-o definitivamente do reino animal... Quão ridículo seria atribuir valor absoluto a nossas concepções atuais, uma vez que toda a história passada pode ser caracterizada como história do período que vai da descoberta prática da transformação do movimento mecânico em calor à da transformação do calor por movimento mecânico” (Engels xxxx: 147).

Para mencionar um último exemplo, escolhido a distância igual da América e da Europa, os Pigmeus das montanhas da Nova Guiné contam que o primeiro homem desceu do céu por uma corda e descobriu na terra os animais, que cozinhou num forno de terra. Percebeu então que a corda estava rompida. A esposa que ele tinha deixado no céu escutou seus lamentos e jogou para ele o fogo e as plantas alimentícias. Dessas, quatro pepinos se transformaram em mulheres, com quem ele se casou; elas plantaram sua roça e lhe deram duas filhas e dois filhos, de que se originaram os humanos (Aufenanger xxxx: 247-49). De modo que, também ali, a humanidade por vir recebe o fogo de cozinha *em troca* do rompimento da comunicação que outrora existia entre a terra e o céu.

Mas sabemos também que, pelo menos na América, esse esquema cosmológico é duplicado num esquema sociológico ao qual se cola. Nessa perspectiva, os doadores e tomadores de mulheres se opõem no eixo da vida social como a terra, no eixo do mundo, se opõe ao céu, e a própria terra ao mundo subterrâneo. Se o fogo original se encontra do lado do céu e seu receptáculo obrigatório, que mais tarde se tornará o forno, do lado da terra, resulta que as mulheres trocadas no movimento das alianças matrimoniais exercem, entre doadores e tomadores, a mesma função mediadora que, em virtude da lógica do sistema, devem também assumir entre fogo e terra. É consequentemente preciso que sejam elas a se ocuparem do forno.¹⁸ Para afirmarem sua presença no sistema, os homens só têm como alternativa intervir na obra feminina a título passivo, na forma das pedras ou do fogo que os mitos os fazem personificar, ou reivindicar para si exclusivamente um papel ativo no âmbito complementar ao do forno de terra, o do cru e da

.....
18 . À diferença das regiões da Nova Guiné em que só os homens detêm o uso ritual do forno, talvez pelo fato de lá ser atribuída às mulheres uma polaridade celeste.

água. Garantirão para si, conseqüentemente, a exclusividade na pesca coletiva, transformando de modo simbólico, por meio dos mitos, as mulheres em objetos passivos dessa atividade, ou seja, peixes.

Dentre todas as técnicas culinárias, o forno de terra se apresenta portanto como a que manifesta de modo mais pleno uma homologia formal e íntima entre a infraestrutura e a ideologia. Dados a complexidade em geral grande de sua fabricação, seu frequente caráter de empreitada coletiva, o conhecimento tradicional e os cuidados exigidos para seu bom funcionamento, a lentidão do processo de cozimento que pode durar vários dias, e marcado até o último momento pela incerteza quanto ao resultado, agravada pelo fato de quantidades enormes de alimento — correspondendo às provisões de uma ou várias famílias e sua única esperança de poder sobreviver até o final do inverno — lhe serem entregues, sobre e até dentro da terra, o forno atesta a presença e a potência do fogo. A cada vez que é acendido, ele comemora majestosamente o conflito inicial, imagem antecipada de todos os que viriam a seguir, e cujo resultado foi a conquista do fogo. É uma técnica que permanece, pois, intimamente ligada a uma mitologia heroica, ainda perceptível para aqueles que, numa praia da Nova Inglaterra, tiveram a experiência da atmosfera alegre e marcada por um fervor ritual de um *clambake*. Por seu caráter heroico, essa mitologia muitas vezes se opõe, até atingir a incompatibilidade — no caso dos Jê, dos Sahaptin e dos Salish pelo menos, ao emprego de recipientes de cerâmica para cozer por fervura, símbolos do que poderíamos chamar de culinária fecunda, mas caseira. Essa oposição evoca outras, como aquela percebida por Dumézil (2xxx: 135-59) entre a morte heroica, seguida de cremação do cadáver, e a morte fecunda por afogamento ou seguida de enterro.

E assim, ao mesmo tempo em que entrevemos um sistema de categorias que se presta a múltiplas transformações e que, em sua essência, poderia ser universal (pois que certamente fazem dele parte também provas de iniciação ou de passagem com descarnamento simbólico por meio de escarificação, flagelação, picadas de insetos venenosos ou cozimento, cf. CC, pp. 340-43), compreendemos que o humilde relato de uma briga de família que nos serviu de ponto de partida o contém por inteiro em germe, e que o gesto para nós tornado insignificante de inflamar um combustível aproximando dele um fósforo perpetua, no seio de nossa civilização mecânica, uma experiência que, para toda a humanidade outrora e para seus últimos testemunhos ainda hoje, foi ou permanece investida de uma gravidade máxima. Pois nesse gesto são simbolicamente arbitradas as oposições mais carregadas de sentido que é dado ao homem inicialmente conceber, entre céu e terra na ordem física, entre homem e mulher na ordem natural, entre afins na ordem social.